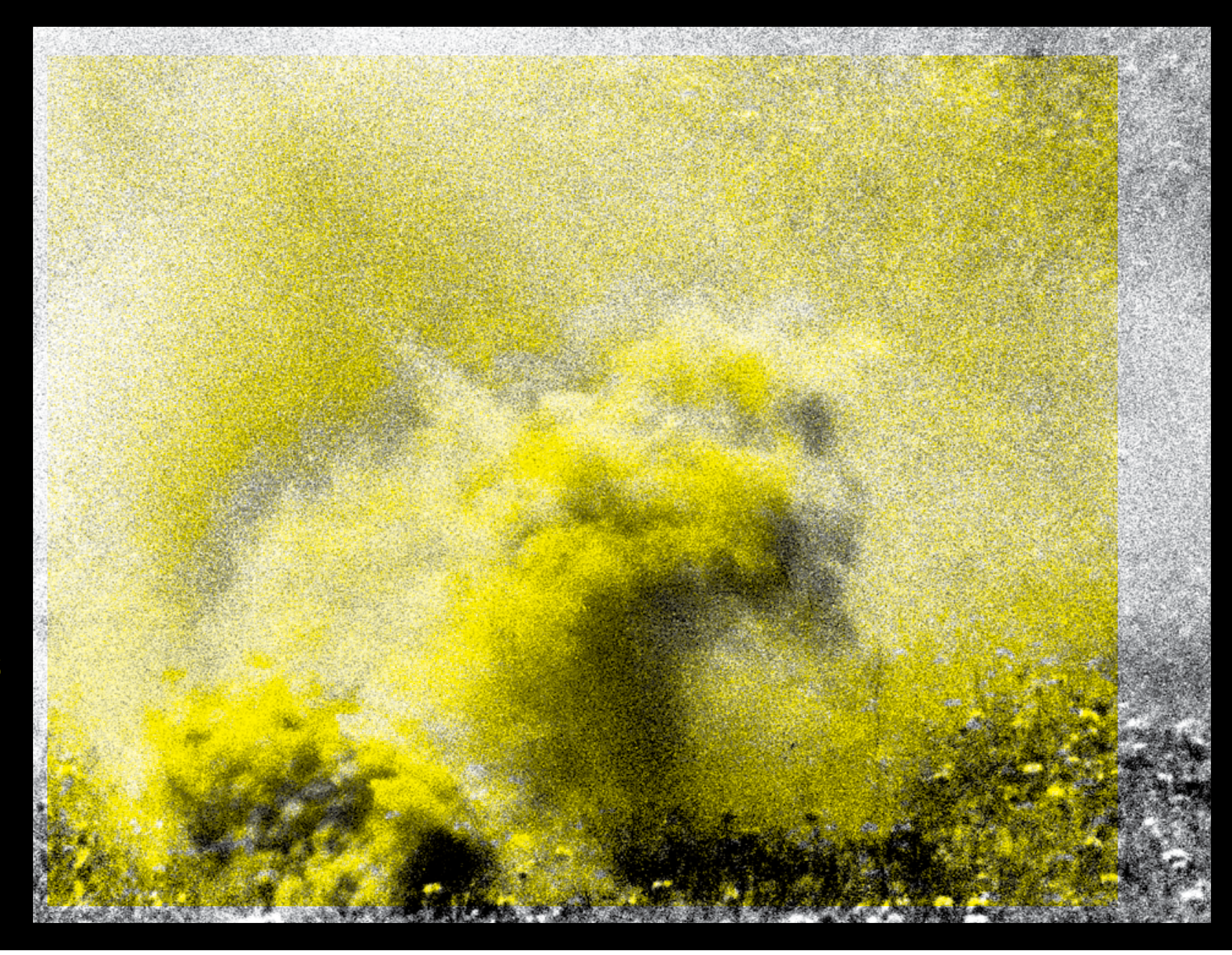
apériodique régulier

RÉCITS,
ANALYSES &
CRITIQUES

TIMULT



N°9

mars 2016

prix libre / prix libraire 3 €

SOMMAIRE

¡ YA BASTA !

« *La nuit nous voulons sortir seules, sans risques, sans protecteur* » scandait la grande banderole de la première manif' de nuit de fRance, le 9 juin 1974 à Paris...
La lutte pour l'accès à l'espace public est un combat féministe de toujours. Mais qu'en est-il aujourd'hui ?

Que faire, à l'heure de ce soit-disant « nouvel après » ? Cet « après Cologne » qu'on nous présente comme une rupture et non une continuité. Pourtant, l'espace public a toujours été porteur d'hostilité au quotidien. Chaque fois que la solidarité masculine s'associe à l'alcool ou à la chasse, que les flics et les balances traquent l'absence de papier, que la main du premier type venu se fait baladeuse...

Que faire, face aux discours racistes omniprésents, qui se targuent de défendre le corps « de la femme » (*forcément* blanche) contre « l'homme Noir » (*évidemment* non-européen) ?
Face aux bandes de pires sexistes de toujours, face aux néo-nazis et aux hooligans qui rodent et attaquent les « étrangers » pour défendre cette « patrie » fantasmée comme le corps de « la femme blanche » dont l'accès leur serait réservé.
Face aux *manifs pour tous* qui crient « *les homos au bûcher !* », à *Pégida* qui investit Calais et à l'État d'Urgence qui s'enracine.
Face aux quidams qui arrachent des voiles au nom de la laïcité, de l'antiterrorisme et du nationalisme combinés.
Face aux conquêtes de terrain des droites extrêmes.
Face au verrouillage des frontières, quand les États les plus riches se vantent d'acueillir *un migrant sur cent mille* tout en s'apitoyant pour le principe sur *les victimes de nos guerres.*

Face à tout ça, que faire ?
Rage au ventre et gorges nouées, dans cet espace public claquemuré, cloisonné, condamné.
Envie d'exister, d'exulter à plusieurs, de respirer ! Envie de leur exploser la gueule !
Que faire, quand nos espaces et nos marges de manœuvre semblent fondre ? Comment être dans l'offensive quand ces sinistres personnages gueulent les uns plus fort que les autres ?
Quel espace public avons-nous à défendre ?

La sociologue Birgit Rommelspacher a décrit la culture dans laquelle nous vivons, l'image que nous avons de nous-mêmes ainsi que celle que nous nous faisons des « autres », comme une véritable « *culture de la dominance* ».
Une injonction à faire exister une hiérarchie, à s'imposer, à se subordonner ou sur-ordonner les un·es aux autres.
Nous continuons à croire qu'il est possible de vivre hors de ces logiques de domination. À quoi pourrait ressembler un espace public féministe et antiraciste ?

Nous espérons que timult n°9 vous donne du courage pour les combats à mener.

Migrations, vers où ?!....

مهاجرت تا کجا...؟

Entretien de Tahereh à Istanbul

À l'époque où nous rencontrons Tahereh, nous sommes à Istanbul. Nous finissons le tournage d'un documentaire[1] sur le voyage de migrant·es et plus précisément sur leurs passages de la Turquie à la Grèce. L'une d'entre nous, habitant à Istanbul, nous introduit à une réunion de GDA, Göçmen Dayanışma Ağı, un collectif de soutien aux migrant·es en Turquie. Nous y rencontrons Tahereh et Hassan, deux étudiant·es afghan·es de la communauté Hazara, qui habitent à Istanbul. C'est à la maison que nous irons boire du thé et que Tahereh nous racontera son histoire. De toutes nos rencontres de voyages avec des personnes migrantes, elle est la première femme. Nous exposons notre sujet et nos questions en anglais, Hassan fait la traduction à Tahereh. Face caméra, elle nous parle dans sa langue, le farsi, pendant presque deux heures. Les mois suivants, nous ferons un long travail de traduction du farsi à l'anglais, de l'anglais au français. Et c'est à ce moment que nous découvrirons l'histoire de Tahereh.

Le peuple Hazara, comme d'autres peuples afghans, tels que les Tadjiks ou les Ouzbeks, a dû fuir l'Afghanistan, au gré des conquêtes des Talibans ou d'autres groupes extrémistes qui les menaçaient, eux et la population entière. Les Hazaras sont particulièrement visé·es et décimé·es par les groupes extrémistes sunnites présents en Afghanistan du fait de leur pratique chiite de la religion musulmane. Ainsi, de nombreux afghan·es, n'ont pas grandi en Afghanistan, voire n'y sont pas né·es. Illes font partie de la seconde génération des afghan·es qui ont fuit ces guerres, ces pogroms, vers le Pakistan ou l'Iran. Illes ont grandi dans des pays où souvent illes étaient illégaux ou rejeté·es en tant que communauté étrangère. Illes sont ainsi en déplacement, en fuite, parfois depuis leur naissance. Et pour celles et ceux qui partent vers l'Europe, c'est avec cette histoire qu'illes arrivent, cette histoire dans leurs jambes, dans leurs esprits. Comme souvent, quand un peuple qui doit fuir sa terre, se demande où il pourra trouver l'hospitalité, il doit finalement se diviser. Les gens partent peu à peu sur la route, là où illes espèrent trouver de la famille ou beaucoup plus loin quand la menace se fait trop grande. Chacun·e espère arriver quelque part, dans un endroit accueillant où ille pourra poser sa valise. Mais cet endroit n'existe pas. C'est à force d'acharnement et parce qu'illes n'ont d'autre choix, qu'illes vont elles et eux-mêmes se créer cet endroit. Tahereh a trouvé à Istanbul un lieu refuge. Mais cette solution reste précaire : elle perdra le droit de rester en Turquie dès la fin de ses études.

Nous avons réalisé cet entretien en 2011. Depuis, chaque fois que nous allons à Istanbul, nous allons voir Tahereh. En automne 2015, elle vient de commencer un master en communication. Elle est très engagée dans les mouvements turcs et internationaux contre les violences faites aux femmes et pour les droits des réfugié·es.

Entretien réalisé par Anouck et Noémi de Ozho Naayé

[1] *Et nous jetterons la mer derrière vous* de Noémi Aubry, Anouck Mangeat, Clément Julliard et Jeanne Gomas, Contact : ozhonaaye@yahoo.fr

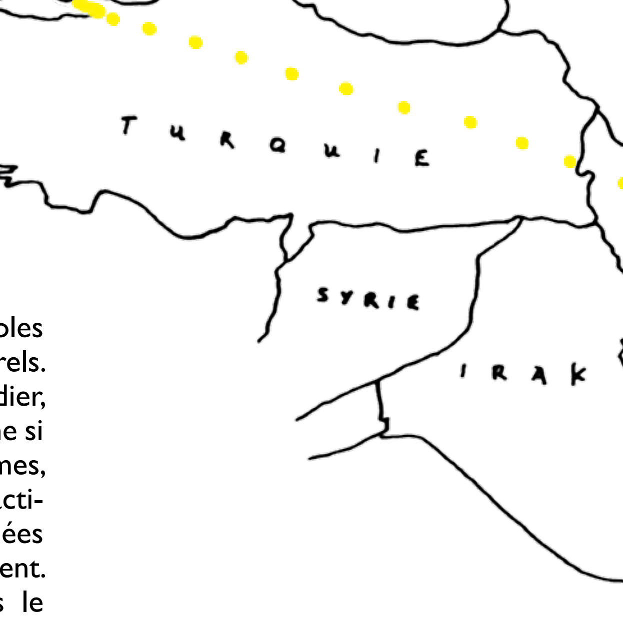




Tahereh, comme tou·tes ses frères et sœurs, est née en Iran, dans la ville de Mashaad, de parents Hazaras. Toute la famille est rentrée à Mezar-ı Şerif en Afghanistan en 1995, dans un programme de rapatriement des réfugié·es organisé par le Haut Commissariat aux réfugié·es des Nations Unies. Tahereh avait alors neuf ans. De nouveau pris·es dans les rebondissements de la guerre, les combats entre Moudjahidines et Talibans, puis entre Hazaras et Ouzbeks, illes prennent une nouvelle fois la fuite en 1997 vers le Pakistan avec plusieurs autres familles. Après avoir subit un accident de mini-bus très traumatisant juste avant la frontière pakistanaise, et craignant les représailles des Talibans et des Pachtouns sur place, illes poursuivent leur route, blessé·es, à travers le Pakistan où illes tenteront de s'installer en vain.
Illes retourneront donc à Mashaad, en Iran.

Les voyages entre l'Afghanistan, l'Iran et le Pakistan

Dans les années 2000, la situation en Iran était très mauvaise pour les immigré·es afghan·nes. Ma mère avait la main cassée, mon père était vieux et sa colonne vertébrale était abîmée. Kasim avait ci, Fatma avait ça... Tout le monde était très mal en point. Un membre de la famille était venu nous chercher et nous avait accueilli·es dans sa maison mais nous ne pouvions pas en sortir : nous étions à Mashhad (Iran) et les militaires iraniens traquaient les afghans dans chaque maison. À cette époque, mon frère Mehdi était petit. Un jour, il est rentré à la maison en pleurant. On lui a demandé pourquoi il pleurait et il a répondu que dans une rue derrière, il les avait vus (les militaires) faire monter une famille afghane dans une voiture. C'était l'année où beaucoup de familles avaient été emmenées puis expulsées. La situation était vraiment invivable. Il aurait mieux valu pour nous être en Afghanistan, quitte à se faire tuer par les Talibans... Je dis ça sans rire : il aurait même mieux valu que nous mourions dans l'accident de bus.
À la même période, en Afghanistan, Mezar-ı Şerif était tombée aux mains des Talibans. Mon frère était encore là-bas et nous n'avions plus de nouvelle depuis un an et demi. Mon père avait perdu la vue à force de pleurer. La main de ma mère était paralysée à cause du stress, elle ne pouvait plus la bouger. Toute la famille était dans un état désastreux.



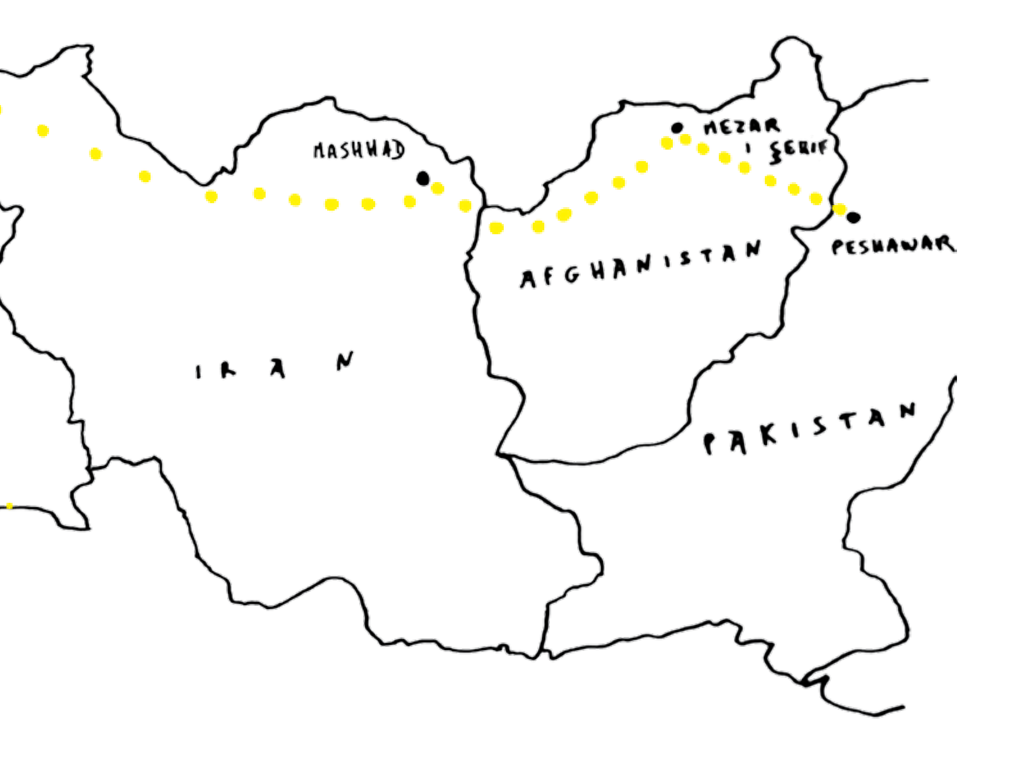
Un an et demi, deux ans ont passé, jusqu'à ce que nous obtenions une autorisation de rester sur le territoire iranien. Nous pouvions enfin sortir, marcher, bouger un peu librement. Les enfants travaillaient à mi-temps à l'usine de tapis et allaient à l'école. Moi aussi je travaillais. Et mes parents se faisaient soigner. Puis nous avons appris que mon frère était vivant. Malheureusement, on nous a aussi rapporté que pendant cette guerre à Mezar-ı Şerif, nous avions perdu beaucoup de nos familles et connaissances.

Les Talibans étaient venus à Mezar-ı Şerif et avaient tué tant d'Hazaras. La situation était horrible. La souffrance et la peine par laquelle les gens étaient passés ! Notre voisin nous avait raconté que les hommes avaient disparu et que personne ne savait où ils étaient partis. Jour après jour, les Talibans étaient venus chez lui et lui avaient demandé où étaient les hommes. Chaque fois, il leur avait répondu qu'il n'en savait rien. C'est seulement à la fin de son récit que nous avons réalisé que notre frère était vivant. Mais le problème était que mon frère ne pouvait pas sortir de là où il était caché. Bien sûr, savoir que mon frère était vivant nous a fait beaucoup de bien à tou·tes.

De l'Iran à la Turquie

Il est impossible pour les Afghan·es d'accéder au système éducatif en Iran. Et quoi que fassent les Hazaras, illes sont réprimé·es par le gouvernement. En Iran, si les Hazaras ouvrent une école, ils la ferment, s'illes ouvrent un centre culturel, c'est la même chose. À une période, on ouvrait tout de même des centres culturels mais comme ils étaient illégaux, nous devions changer de lieu très souvent. Il en allait de même pour les écoles autonomes. Personne ne devait savoir où étaient les écoles autonomes et les centres culturels. Mais les gens ont envie d'étudier, de continuer à apprendre. Même si illes ont beaucoup de problèmes, illes veulent continuer... Et ces activités culturelles étaient supprimées chaque jour par le gouvernement. Les gens n'avaient même pas le droit d'apprendre. Illes subissaient une telle discrimination ! Tu es au plus bas niveau de la citoyenneté et, en plus, tu n'as aucune liberté. Tu n'as aucun droit humain là-bas. Tu veux étudier mais tu ne peux pas, tu dois faire les travaux les plus durs, les travaux ouvriers. Les pires boulots pour les salaires les plus bas. Dans ces conditions, les gens sont très démoralisés, illes perdent toute confiance en elleux. Aujourd'hui, notre peuple n'a plus aucune confiance en lui-même. Notre peuple ne peut même pas dire « *j'ai des droits* » car personne ne lui laisse l'opportunité de s'exprimer. Quand nos enfants veulent aller à l'école, illes ont toujours peur d'être vu·es, illes ont peur que quelqu'un lise leur nom afghan et qu'illes soient exclu·es de la classe.

En Iran, la politique du gouvernement est incompréhensible, spécialement la politique envers les immigré·es, et spécialement envers les immigré·es afghan·es, rien n'est clair. Tu as l'impression qu'un soir ils auront fait un mauvais rêve impliquant des afghan·es et que, le lendemain, ils seront capables de le rendre réel. L'oppression du gouvernement est telle que tu te sens complètement étouffée. Tu es vivante mais tu te sens morte à l'intérieur. Et nous en sommes là à cause de la guerre. C'est à cause de la guerre que nous avons quitté l'Afghanistan, sinon nous aurions eu une vie paisible, une vie plus aisée. Si la guerre n'avait pas eu lieu, nous aurions eu une vie meilleure là-bas. Petit à petit, nous aurions pu trouver notre place dans ce pays. Mais tout t'est enlevé et la seule chose qu'il te reste, c'est ta vie, et tu es prête à risquer n'importe quoi pour la sauver. Nous avons été forcés de partir en Iran et d'accepter cette vie. Moi, je voulais continuer mes études mais dans ces conditions je ne pouvais pas. Je n'avais pas de pièce d'identité, aucun document, et puis, je n'avais aucun papier officiel prouvant ma scolarité. Et notre situation financière était très mauvaise. C'est à ce moment-là que nous avons entendu parler du YOS (l'examen d'équivalence pour l'Université en Turquie). Je me suis préparée très vite pour cet examen et j'ai dû faire face à un terrible choix : retourner en Afghanistan toute seule si je voulais passer l'examen. C'était un énorme risque. Mais je l'ai fait, je suis retournée là-bas. Je voulais entrer à l'Université, j'avais envie de m'élever socialement, je ne pouvais pas abandonner et me dire « *s'il te plaît Tahereh, reste à la maison* ». Beaucoup d'autres filles sont forcées de rester à la maison, parce qu'il n'y a pas d'autres solutions pour elles. Il n'y a aucune issue. J'ai toujours eu ces questions en moi, « *Tahereh, reste à la*



« Tu as l'impression qu'un soir le gouvernement iranien aura fait un mauvais rêve impliquant des afghan·es et que, le lendemain, il sera capable de le rendre réel »

maison comme toutes les autres filles, tu n'as pas les moyens d' entrer à l'Université, tu n'as même pas de papier officiel de scolarité, avec tous ces problèmes, ça serait mieux que tu restes à la maison. Ne bouge pas d'ici. » Mais je ne pouvais pas m'en tenir à cela. J'ai accepté de faire face à tous ces problèmes et difficultés et je suis retournée seule en Afghanistan pendant trois mois, parce que je devais le faire. Malheureusement je n'ai pas eu assez de points pour valider l'examen. Je n'avais pas eu le temps de me préparer correctement. Mais j'avais tout de même voulu tenter ma chance. Après avoir échoué à l'examen, je suis retournée en Iran. Un an plus tard, en Iran, mon petit frère Mehdi se préparait à son tour à passer le YOS, alors je me suis mis en tête que je pouvais y retourner une seconde fois, avec lui. Ma famille, mes parents m'objectèrent que j'avais déjà essayé une fois et que je ferais mieux de rester tranquille. Illes ne voulaient pas que je m'en aille loin d'elleux. Dans notre société, quand tu es une fille, tu n'as pas ce droit, cette liberté de faire ce que tu veux parce que tu es sous la responsabilité de ton père. Jusqu'à ce que tu sois mariée, ton père est celui qui s'occupe de toi. Puis, c'est le tour de ton mari. Si tu te bats contre ça, tu es considérée comme une fille rebelle qui désobéit à la structure sociale, tu seras étiquetée de cette façon. Et ces noms dont on t'affuble ne sont pas seulement intolérables pour toi mais surtout pour ta famille. Mais moi, je m'en foutais. J'ai continué secrètement à me préparer pour l'examen, j'étais très motivée. En fait, cette motivation, c'était la seule chose que j'avais. Je suis comme ça : je n'ai jamais pu me contraindre à rester à la maison et à arrêter mes études, cette idée ne m'a jamais traversée. Il n'était pas question que je fasse une croix là-dessus. Il fallait que j'y aille et que j'atteigne l'Université. Au moment de retourner en Afghanistan, ma famille, qui n'était au courant de rien, a insisté pour que je reste mais j'avais décidé d'y aller malgré nos désaccords. Illes m'ont dit que si j'y retournais, illes ne me le pardonneraient pas. Ma mère avait déclaré « *Si tu veux y aller, vas, tu peux faire tout ce que tu veux, mais tu dois savoir que tu ne feras plus partie de la famille* ». Oui, illes m'ont dit ces choses-là mais j'avais déjà pris ma décision. Je me suis dit que s'illes ne comprenaient pas mes choix à ce moment-là, j'espérais que plus tard, illes les comprendraient. Je voulais juste essayer, une dernière fois.

Alors, je suis allée en Afghanistan, j'ai passé trois ou quatre mois là-bas. En plus de ne pas avoir d'endroit où vivre, j'étais une fille. Pour les garçons c'était plus confortable, ils étaient nombreux et ils avaient loué une maison ensemble. Pour moi, en tant que fille, ces trois mois ont été très difficiles.

Mais finalement, j'ai passé l'examen. Et heureusement, j'ai été acceptée. Je suis retournée en Iran. J'avais déjà beaucoup travaillé, j'avais économisé de l'argent que j'avais changé en or. Je l'ai échangé à nouveau pour financer mon voyage vers la Turquie.

Maintenant je suis en Turquie. Beaucoup de garçons disent que je suis la seule des filles étudiantes sans bourse d'études. Les autres filles ne sont pas passées par le YOS. En fait, le YOS, c'est un examen que tu dois avoir, mais sans que rien ne soit clair pour autant sur tes conditions d'études par la suite. Tu es seule à toutes les étapes de ce programme. Tu dois étudier par toi-même pour être acceptée et ça continue à l'Université. C'est une procédure où personne ne t'aide. Pour celles qui viennent ici avec une bourse, tout est organisé. Elles arrivent en avion, elles sont sûres qu'au moins une Université va les accepter et donc sûres de ne pas devoir rentrer. Elles ont cette chance. Mais pour moi rien n'était clair, c'est pour cela que personne d'autre ne s'était risqué à faire de tels choix, aucune fille n'avait osé venir avec seulement le YOS. Moi, j'étais prête à prendre ce risque, j'avais décidé de venir ici, à Istanbul.

La première année a été très difficile car aucune Université ne m'avait encore acceptée. Lorsque j'ai enfin pu entrer à l'Université, j'ai pu « *commencer* ».

Ceux qui avaient eu cet examen (le YOS) et avec qui j'étais venue en Turquie, tous, tous sans exception, étaient issus des classes populaires. La plupart d'entre eux ont des parents ouvriers. Mais tous ces étudiants poursuivent un but. C'est grâce à ce but qu'ils sont prêts à souffrir autant, à risquer leur vie pour poursuivre leurs études. Ici, il y a beaucoup plus d'étudiants boursiers. On pait pour leurs frais d'inscription, leurs dortoirs, les frais de transports, le matériel, et en plus de tout cela, ils reçoivent de l'argent mensuel. Mais, moi et mes amis, nous sommes passés par YOS, ce qui signifie que nous ne pouvons compter que sur notre propre argent, nos économies. La première année, mes amis n'avaient même pas assez d'argent pour payer le dortoir alors ils dormaient dans les parcs ou près des plages. Pendant l'hiver, ils devaient marcher du dortoir à l'Université car ils ne pouvaient pas payer les transports. Ils marchaient trois ou quatre heures par jour.

Avant les réformes, nous pouvions au moins étudier la même chose que les turc/ques. Maintenant, avec les nouvelles réformes, ils ont baissé le budget de l'Université et augmenté les frais pour les mettre au même niveau que ceux des Universités européennes. Quand les frais ont augmenté, mes amis et moi n'en savions rien. Nous avions économisé juste ce qu'il fallait et nous nous sommes retrouvé·es bloqué·es. Nous avons travaillé dur, nous avons tout essayé, nous avons eu de très bon résultats, nous avons été accepté·es dans de très bonnes Universités... Aujourd'hui, beaucoup de mes amis sont déprimés et retournent cette question en tous sens : « *Comment trouver cet argent ?* » La plupart d'entre eux commence à penser à partir illégalement en Europe, par la Grèce. Et ça, c'est vraiment un désastre, le chaos. Ce serait un désastre pour le futur de notre peuple et pour les Hazaras, qu'aujourd'hui, un jeune de notre peuple, avec toute sa motivation, ses buts, ses désirs, juste à cause de tout ça, n'ait d'autres choix que d' émigrer illégalement car il resterait sans éducation et ne pourrait rien apporter au peuple Hazara. L'histoire se répète, nous avons déjà vécu cela par le passé et ça recommence. Notre seule possibilité est de continuer, avec et malgré ces problèmes, et de voir où ça nous mène. Et ça, personne ne le sait à l'avance.

La société afghane est construite sur un modèle patriarcal. Tous les discours du gouvernement et toutes les lois qu'il entérine, le sont à l'avantage des hommes. Qui accepte ces lois ? Les hommes. Et qui sont les acteurs de ces lois ? Les hommes. Là-bas, il n'est même pas question de concevoir un quelconque droit pour les femmes. Les femmes n'ont aucun droit en Afghanistan.

La plupart des femmes (70 ou 80%) sont dans cette situation. Après



le mariage, plus personne ne les entend. Elles ne peuvent élever la voix ni crier… Tu appartiens à ton père avant le mariage, tu es l'objet dont le père est le propriétaire. Après le mariage, tu as été achetée par le mari et tu deviens son objet. Un objet, c'est exactement cela. À partir de ce moment-là, le mari et sa famille peuvent faire de toi ce qu'illes veulent, quoi qu'illes aient en tête. Illes peuvent avoir toutes sortes d'attentes te concernant, du pire au meilleur.... La situation des femmes est telle qu'elles n'ont même pas le recul d'y penser avec distance là où elles devraient se dire « *En tant qu'être humaine, je ne dois pas accepter ce comportement* ». Mais elles acceptent.

Dans notre société, une femme qui veut voyager ne le peut pas. C'est pour cela qu'elle ne pense même pas à s'échapper ou à être réfugiée. C'est pour cela qu'elle ne quitte pas son pays. Nous avons encore tellement de chemin à parcourir pour que les femmes se disent « *Je suis humaine, j'ai le droit de partir, de choisir ma vie. La société est tellement rude maintenant que je pourrais vivre une vie meilleure. Alors, je dois me lever et faire quelque chose* ». La chape de plomb est telle que les femmes ne pensent même pas à tout cela. Alors, comment pourraient-elles faire le choix de partir dans un autre pays ? Ainsi, lorsque nous partons ailleurs, c'est parce qu'un homme l'a décidé pour nous. Nous, en tant que femmes, nous ne sommes qu'observatrices, nous attendons chaque jour passivement de voir ce qui va nous arriver. En plus, pour être réfugiée ou immigrée, tu as besoin d'un soutien financier. Si tu n'as pas d'argent, tu n'envisages même pas un départ. Il y a trop de dangers et de problèmes sur la route. Cette route où tu dois tout payer à chaque minute. Sans argent, tu ne le fais pas. Et les femmes n'ont aucune possibilité, aucune aide financière, elles ne possèdent rien. Toutes leurs dépenses vitales dépendent des finances de leur mari. Elles ne peuvent rien faire sans leur permission. Parce que, et je le répète encore et encore, sous tous les aspects, en tant que femme, tu es dépendante. Quand tu es dépendante et que rien ne t'appartient, tu ne peux rien faire. Le courage... le courage... Un mot comme ça n'existe pas dans notre dictionnaire. Il a été tué. Nos femmes ne sont pas assez braves pour penser. Elles ne sont pas assez braves pour choisir. Elles ne sont pas assez braves pour s'exprimer. Elles n'ont aucune confiance en elles. Elles n'ont rien. Tout ce qui permettrait l'expression de leurs sentiments a été tué. Ça a été tué. Ils l'ont tué. Beaucoup de nos femmes travaillent et sont engagées, mais elles n'en sont pas moins dépendantes. Je veux dire, elles ne feront rien sans la permission de leur mari.

En fait, c'est elles qui devraient s'échapper en priorité de l'Afghanistan, avant les hommes, à cause de ces problèmes. De nos jours, si tu

« Je suis humaine, j'ai le droit de partir, de choisir ma vie. La société est tellement rude maintenant que je pourrais vivre une vie meilleure. Alors, je dois me lever et faire quelque chose »

regardes la société, tu constates que les hommes peuvent faire tout ce qu'ils veulent. Ils ont la liberté de faire tout. S'ils veulent s'élever dans l'échelle sociale, ils le peuvent. Ils trouveront des solutions. Ils s'échapperont du pays, illégalement ou pas. Vu les conditions dans lesquelles vivent les femmes en Afghanistan, il est évident qu'elles ont besoin de fuir leur pays, d'être réfugiées dans d'autres pays. Et elles en ont encore plus besoin que les hommes. Elles ont besoin d'être protégées, de revendiquer leurs droits et de se battre contre les discriminations qu'elles subissent.

TAHEREH



FORCES OBSCURES

LUTTES INTÈRIEURES ET TRANSFORMATION SOCIALE

Lecture dialoguée de* Rêver l'obscur - Femmes, magie et politique, *de Starhawk

Réédition française Éditions Cambourakis, 2015, traduit de l'anglais (États-Unis) par Morbic

CETTE IMPATIENCE QUE NOUS VOULONS DOMPTER EN NOUS-MÊMES

TORNADE IMPATIENTE : *On veut changer le monde sur la base de nos idéaux. On pense et on construit des petits univers, des ambiances collectives où on remet en question différents types de domination. On traque en nous-mêmes le racisme, le sexisme, l'homophobie et toutes les formes de discriminations. On s'organise horizontalement, on proscrit les cheffes et les idoles, on espère que chacune trouvera sa place sans se sentir opprimée... Pourtant, les réunions sont souvent longues et fastidieuses. On rencontre des difficultés de communication, nos frustrations s'entrechoquent dans l'organisation et les relations quotidiennes. Et beaucoup d'entre nous finissent par quitter nos collectifs parce qu'illes ne trouvaient pas leur place, laissant parfois derrière elleux de la rancœur, des conflits larvés ou non exprimés.*

AUTRUCHE SOURIANTE : *C'est en réalisant tout cela que j'ai eu envie de me pencher plus sérieusement sur les questions relationnelles. J'ai ressorti le bouquin de Starhawk, écrit dans les années 80, qui part d'expériences menées dans les mouvements antinucléaires étasuniens, avec une vision féministe.*

TORNADE IMPATIENTE : *Tu parles de la Starhawk qui se considère comme une sorcière ? Celle qui travaille à partir de ses convictions magiques qu'elle qualifie de néo-païennes ? Ça m'évoque la pratique de rituels étranges, des choses fort obscures pour mes habitudes de pensée rationalistes...*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Oui, dans ce livre elle expose des concepts et des cheminements qui m'ont plutôt déstabilisée. Mais elle propose aussi des outils pragmatiques qu'il nous arrive d'utiliser dans nos groupes, parce qu'on essaie justement de s'en tirer un peu mieux, dans nos relations aux autres, dans nos façons de « faire groupe » : quand on fait un « point météo » en début de réunions, quand on se dote d'une « facilitatrice » pour les animer. Parfois, une médiation s'organise pour gérer un conflit. On s'empare des méthodes d'autocritiques ou d'écoute*



active, on tente de travailler sur les différents rôles tenus par chacune d'entre nous, de les faire tourner...

TORNADE IMPATIENTE : *Ça sonne déjà plus familier ! Nous avons effectivement expérimenté que la bonne volonté ne suffisait pas à faire tenir un groupe et que le fait de formaliser nos fonctionnements nous aidait à donner de la place à tout le monde.*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Oui mais, est-ce que ça fonctionne ? Est-ce que ça suffit ? Nous avons réfléchi à tant de choses, donné de l'attention aux structures de nos groupes, aux espaces d'expression... Et je suis rarement satisfaite de ce que je vis collectivement. Comme de ce que je vis individuellement.*

TORNADE IMPATIENTE : *En même temps, on se méfie souvent du « je » dans nos milieux activistes. Sans doute parce qu'on est nombreuses à penser que le souci de soi, après les années de lutte de la décennie 70, a généré beaucoup d'individualisme : des sortes de « modes spirituelles » et diverses techniques de développement personnel qui éloignaient du militantisme et des imaginaires révolutionnaires. Dans une large mesure, ces pratiques se sont développées sans être pensées en termes d'outils pour renforcer et approfondir les mouvements, mais plutôt en termes de bien-être strictement personnel.*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Mais prendre du temps pour soi signifie-t-il forcément lâcher tout engagement collectif ? Même s'il est impensable pour beaucoup de gens d'imaginer un lien entre politique et spiritualité, ou entre politique et soin personnel, nos diverses expériences collectives nous plongent régulièrement dans l'insatisfaction et l'épuisement. Comment créer les bons outils pour soigner nos forces ? Comment inclure le soin de soi dans les pratiques collectives ?*
Je te propose de regarder de plus près les outils proposés par Starhawk, car on a peut-être raté une partie de l'histoire...

Starhawk nous raconte qu'avec l'établissement du capitalisme, les rapports de pouvoir exercés par les autorités et la classe dominante ont développé une telle emprise qu'ils se sont infiltrés partout, dans nos esprits, dans nos liens à l'autre, au monde, aux choses. Elle appelle ce type de pouvoir le « pouvoir-sur », ce qui peut *a priori* passer pour une précision superflue. Mais elle l'oppose justement au « pouvoir-du-dedans » qu'elle relie à la valeur intrinsèque de chacun·e, une force qui vient de l'intérieur, la capacité singulière de chaque personne. C'est sur ce « pouvoir-du-dedans » qu'elle base toutes ses thèses et propositions.



Elle explique également que par l'entremise de l'État et de l'Église (et du contexte philosophique cartésien), la vision du monde basée sur la dualité (une opposition doublée d'une hiérarchie) s'est imposée et généralisée. Une vision qui ne permet pas de vivre une continuité ou une connexion entre la terre et les humains, entre les « hommes » et les « femmes », entre les croyances, entre les cultures. Une vision qui tranche, qui interprète, qui dicte ce qui est bon et ce qui est mauvais, ne pouvant lire le monde qu'en clair-obscur. Elle appelle cela une « mise à distance »: «[...] *car son essence est de nous faire nous voir nous-mêmes à l'écart du monde. Nous sommes à distance de la nature, des autres êtres humains et même de certaines parties de nous-mêmes. Nous voyons le monde comme constitué de parties divisées, isolées, sans vie, qui n'ont pas de valeur par elles-mêmes.* [...] *Parmi les choses divisées et sans vie, les seules relations de pouvoir possibles sont celles de la manipulation et de la domination.* »

TORNADE IMPATIENTE : *Moi ça m'évoque des difficultés quotidiennes : l'impression d'avoir avalé une horloge à la naissance. D'avoir passé des heures de ma vie à attendre que l'autre soit prête. Ma mère d'abord, ensuite mes potes, mon couple, mes collocs…Une impatience jugeante, méprisante, qui coupe les ponts avec l'autre. Une incompréhension… Pourquoi faut-il tellement de temps à l'autre pour être prêt·e ? La montre qui fait tic tac dans ma tête, l'heure tourne, faut qu'on y aille. Qu'on respecte l'horaire prévu... J'ai bien essayé de changer de posture. Mais c'est vraiment dur de ne pas tourner en rond en attendant l'autre. Et je réalise à quel point ces valeurs liées à une forme de productivisme sont ancrées en moi.*

Parfois, en allant vite je m'enferme dans une décision, un choix et cela me rassure. De toute façon, une fois que c'est fait, c'est trop tard pour changer et c'est encore une fois une occasion d'aller vite.

On pourrait appeler cela la stratégie de la tête brûlée. Aller vite, pour ne pas trop prendre de temps à choisir et à peser le pour et le contre. Aller vite pour éviter l'angoisse du doute et de l'incertitude. Une stratégie qui ne paie pas souvent, surtout en terme relationnel.

AUTRUCHE SOURIANTE : *Évidemment, ton impatience pose problème dans ton rapport aux autres, quand tu vis ou travailles en collectif. Tu vois les autres comme des obstacles à des performances. Avec leurs doutes, leurs réflexions et leur rythme d'escargot, illes freinent toutes tes aspirations...*

Pour Starhawk, chaque personne, chaque objet a une place dans ce monde. Sans qu'il y ait besoin de la formater. Elle cherche comment se lier ensemble en prenant la diversité comme critère de jugement. Une façon de penser dont nous avons été coupé·es par notre impitoyable rationalisation du monde. Or, avec l'expérience de la vie en communauté notamment, je réalise à quel point la richesse des points de vue, des rythmes et des approches différentes amène une intelligence collective. Parce que le collectif n'est pas la somme des individus, mais bien autre chose. Une forme de subjectivité qui naît de la confrontation de toutes les subjectivités individuelles.



TORNADE IMPATIENTE : *Ça me parle à fond, ce que tu dis, j'aimerais vraiment te croire. Mais je reste plutôt perplexe, car une partie de moi se dit que c'est aussi un peu facile : « Regarde comme tout est merveilleux : les gens sont complémentaires et nous vivons toutes ensemble sur un arc-en-ciel de bonheur, main dans la main en justaucorps dorés... ». Or, même dans nos milieux il y a des personnes qui jouissent de privilèges et qui écrasent les autres sans scrupule. Il y a des gens qui souffrent. D'autres qui ne sont jamais satisfait·es. Et en se tenant tout·es la main les choses iraient mieux ?*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Mais c'est justement de ce constat que part Starhawk, et c'est pour cela que je suis retournée fouiller dans son livre. Lutter contre ce qui nous aliène est un énorme travail qui demande du temps et des expérimentations. C'est pour cela qu'elle propose des rituels et des outils formels pour casser les schémas de domination qu'il y a entre nous.*

Nous avons intériorisé des structures d'oppression qu'il est difficile de ne pas reproduire dans nos comportements les plus quotidiens, dans nos réflexes intimes et nos aspirations profondes. Regardons-nous. On a beau se lever tôt pour déconstruire nos tendances destructrices, en les analysant, en les rationalisant, en s'en parlant, nous restons pourtant imprégnées de réflexes indésirables, solidement enfouis, indissociables de nous-mêmes. Des fantômes qui se traduisent par des images et des jugements informulés, des émotions et des sentiments équivoques, des comportements et des attitudes que nous contrôlons mal. C'est pourquoi le concept de « mise à distance » utilisé par Starhwak semble intéressant.

LA « MISE À DISTANCE » ARTISANE DE NOS CONTRADICTIONS

« Même si on nous a appris que les problèmes sont distincts, que le viol est distinct de la guerre nucléaire, que la lutte d'une femme pour l'égalité de salaire n'est reliée ni à celle de l'adolescent racisé pour trouver un travail, ni à celle contre un grand projet inutile et destructeur, toutes ces réalités sont formées par la même conscience qui modèle nos relations de pouvoir. Ces relations engendrent notre système économique et social, notre science, nos religions, nos idées à propos des hommes et des femmes, notre approche des races et cultures différentes à la nôtre, notre sexualité, nos guerres. »

TORNADE IMPATIENTE : *Comment tu te représentes ça toi ? Cette conscience qui modèle nos relations de pouvoir et forme notre réalité ?*

AUTRUCHE SOURIANTE : *ben...*

Quand dès le réveil je pense à l'organisation de la journée pour faire le plus de choses possibles ;
Quand j'ai l'impression de louper des choses, de ne pas être au bon endroit au bon moment ; quand je ne pense pas à demander de l'aide alors que j'en aurais besoin ;
Quand je ne crois pas à ma capacité d'agir, quand je me sens inutile, sans valeur et que je m'efface ;
Quand je fais plus confiance à un raisonnement ou à des idées bien-pensantes qu'à ce que je pense spontanément ;
Quand une situation pourrait impliquer un jugement sur ma façon d'être et que je fais tout pour l'éviter ;
Quand au lieu de te dire une appréciation négative je te souris et passe à autre chose ;
Quand je te conseille, que je veux absolument t'aider, te remonter le moral parce que je te vois triste ou en souffrance, alors que tu n'as besoin que d'être écoutée ;
Quand je n'exprime rien alors que ça bout à l'intérieur, parce que je pense que c'est vain, que l'autre n'est pas capable de comprendre, d'écouter ;
Quand je te pense faible ou que je veux te défendre parce que tu subis plus d'oppressions que moi ;
Quand ce que tu penses remet trop en question ce que je pense, et que j'essaye de te convaincre ;
Quand je surveille ce que tu fais par peur que tu le fasses mal, ou pas comme je l'aurais fait ;
Quand je louche sur la carotte (les récompenses du système) et fuis devant le bâton (flics, maton, patron) ;
Quand j'accepte les besoins du collectif même s'ils ne prennent pas en compte mes besoins personnels.

Quand je vis tout ça, j'ai l'impression d'avoir incorporé des manières de penser, de sentir et d'agir extérieures à moi-même, contraignantes. Mais je réalise aussi à chaque fois que j'ai oublié que je les avais incorporées et comment. Comme si mes ressentis et mes émotions exprimaient des conventions sociales, des normes et des valeurs que j'avais faites miennes par erreur... Notre culture ! Un délice de chaînes et d'œillères, d'impasses avec un trompe l'œil au fond, pour se sentir moins à l'étroit chez soi. Une soumission diffuse à une culture patriarcale, colonialiste et capitaliste, qui impose ses normes et structures d'oppressions dans les sphères publiques comme dans les sphères privées. Une culture utilitariste et matérialiste qui prétend entretenir avec le monde un rapport objectif. Une culture hégémonique qui se veut porteuse d'une vérité absolue mais qui insinue sans cesse des peurs en nous et nous fragilise.

TORNADE IMPATIENTE : *Excuse-moi mais j'ai de la peine à te suivre sur ta critique d'une culture matérialiste. Si tu fais référence au* matérialisme *au sens capitaliste du terme, bien sûr, je suis contre : parce que je rejette moi aussi ce monde divisé, celui de l'empire du matériel, de l'accumulation, du productivisme, de l'efficacité, de la compétition et de la consommation ; celui qui néglige les relations, le sensible, le spirituel, et plus largement nos liens au monde.*
Mais depuis des années, mon engagement politique s'est appuyé sur l'analyse des classes sociales, *héritée des* théories marxistes et dites matérialistes *: il s'agit de concevoir les conditions très concrètes de l'oppression, qui fondent matériellement et symboliquement les rapports de domination, par leur impact direct sur nos conditions matérielles d'existence. Nos besoins de base, nous*

nourrir, nous loger, nous soigner sont-ils assurés ? Avons-nous accès ou non à certains conforts, à certains privilèges ? Voyager comme nous le voulons ? Faire des choses qui nous plaisent ? Disposer de notre corps ? Etc., etc. Pour moi, analyser les rapports sociaux en ces termes, c'est être matérialiste, et c'est la base de mon analyse du monde...

AUTRUCHE SOURIANTE : *Je te rejoins sur ce point-là. Je ne veux pas balayer cette approche matérialiste des rapports sociaux que je trouve pertinente. Mais la question est : est-ce que voir l'évolution historique comme un produit quasi mécanique des rapports de domination nous donne de la force ? Est-ce que cette vision ne nous empêche pas de subvertir les cadres et de penser un monde vraiment différent ? Marx fait, par exemple, une démonstration quasi scientifique que l'économie capitaliste va nécessairement se casser la gueule du fait de ses propres paradoxes. Quelle est notre action, notre vécu là-dedans ? A-t-on envie de n'être qu'un objet-levier de la machine pour aider à son auto-implosion ?*

TORNADE IMPATIENTE : *Je continue à penser que les mots et les modèles que nous utilisons ne peuvent pas être entièrement déconstruits. Ça laisserait un trop grand vide, et que mettrait-on à la place ? Cette culture dans laquelle nous baignons tou·tes nous a forgé·es et c'est compliqué de lutter contre cela. Il faudrait pouvoir faire quelque chose de constructif à partir de cette même forme de socialisation.*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Mais, cette socialisation-là, moi, je n'en veux pas : elle m'étouffe, je voudrais la transformer, la déformer, qu'on ne la reconnaisse plus et qu'on n'y comprenne plus rien ! Pour qu'on reparte sur des bases qui seraient construites par autre chose que des institutions et une minorité de privilégiés. Que j'aie une chance de créer quelque chose à la hauteur de mon imagination !*

TORNADE IMPATIENTE : *C'est un exercice de haute voltige que d'essayer d'accéder à une vision du monde différente de celle qui nous a construit·es. Quelque part une analyse rationnelle me rassure, et me permet de me prémunir contre des courants de pensée que je perçois comme* essentialistes, *qui s'appuient sur des notions d'authenticité et de nature.*
J'ai toujours pensé que le fait de défendre une situation parce qu'elle serait naturelle *était un argument du pouvoir pour maintenir sa domination. Et j'ai tendance à considérer que le capitalisme (et tous les systèmes d'oppression) est « du côté de la Nature ». Au fond, bien que Starhawk dise le contraire, je ressens cette société capitaliste comme hautement mystique : elle donne une grande place aux fascinations, aux croyances, à toutes sortes d'incantations et de manipulations. Alors, quand Starhawk nous invite à nous relier à tout cela, quand elle le défend comme une approche anti-capitaliste, communautaire, ça m'intrigue... et ça me déstabilise. Je serais presque pour la mise à distance !*



AUTRUCHE SOURIANTE : *C'est vrai qu'elle a des côtés mystiques. Mais ce que j'ai trouvé classe, c'est qu'elle n'est jamais dans le dogmatisme. Elle a des croyances mais elle pense que ces croyances prennent une multitude de formes, différentes chez chacune. Et même si elle évoque des rituels de type chamaniques et spirituels, c'est souvent lié à l'idée de gagner de la force dans nos modes organisationnels. Du coup, elle veut vraiment qu'on puisse lutter en étant mieux ensemble. Elle n'est pas dans un délire de développement personnel autistique. Par exemple, elle cite un rituel pratiqué par son groupe : illes vont se baigner nu·es dans l'Atlantique, quand celui-ci est froid. Et illes hurlent et se débattent ensemble dans les vagues. Même si cela me semble de prime abord un peu hippie, finalement ça me parle. Si on lutte ensemble, dans nos corps et nos ressentis, alors pourquoi pas faire ce genre de trucs pour se sentir plus fort·es et relié·es les un·es aux autres sur un mode moins rationnel.*

Ce que nous retenons parmi tous les aspects de la pensée de Starhawk c'est surtout l'idée que le soin peut être développé comme un acte politique, pour cultiver et protéger nos forces intérieures et celles de nos groupes. Elle travaille à redonner à chacun·e la conscience de son propre pouvoir, en même temps qu'à renforcer ses liens avec les autres et avec le monde.



POUR DES COLLECTIFS QUI PRENNENT SOIN DE NOS PERSONNALITÉS

Les propositions de Starhawk impliquent à la fois de se pencher sur nous-même et sur ce qui se passe dans nos groupes. Et son idée est de ne plus seulement adhérer au principe mais de laisser la place au ressenti.

Pour renouer avec notre puissance intérieure, elle évoque la nécessité de faire taire la petite voix négative, reflet du pouvoir-sur et de la mise à distance, qu'elle appelle la « haine de soi ». Si on lutte contre cette petite voix qui nous juge sans arrêt, on peut enfin se rapprocher d'un sentiment d'authenticité basé sur la fierté et l'intégrité. Apprendre à se valoriser, à s'apprécier, ça implique aussi de décaler nos imaginaires, de réécrire nos histoires, de nous reconnecter à nos sens, de travailler sur nos symboles, sur nos langages, en commençant là où on est, et non pas là où on pense qu'on devrait être.

Ce travail intérieur ne pourrait-il pas être envisagé comme un vrai travail, auquel il faut accorder du temps ? Ne mérite-t-il pas également toute notre attention, et le partage de nos réflexions, de nos méthodes ?

AUTRUCHE SOURIANTE : *J'aimerais bien, par exemple, consacrer un moment tous les jours, à revenir sur mes schémas répétitifs, sur les différents visages que je prends selon les situations que je vis... Nommer ces choses-là, me confronter à moi-même sans me juger ni être complaisante, me permettrait de débusquer les mécanismes qui m'enferment. Comprendre un peu plus ce qui m'anime me semble être l'amorce d'un chemin pour se reconnecter à ce fameux pouvoir du-dedans. Et pour le reconnaître chez les autres. Mais seule, je n'en trouve que rarement la force et l'envie.*

Pourtant s'entraîner à voir les autres et les choses dans leur totalité, sans passer par la dualité bon/mauvais et la hiérarchie qu'elle implique, ça nous amènerait à concevoir le groupe comme un rehausseur de la personnalité de chacun·e, comme un moyen de la révéler, de l'affermir, et non de la dissoudre.

TORNADE IMPATIENTE :
Tu veux dire, comme le glutamate ?

AUTRUCHE SOURIANTE : *Oui ! Le collectif comme exhausteur de personnalités, plutôt que comme inhibiteur ! Lorsqu'un groupe rabote nos caractères et nous incite à nous effacer en permanence, c'est trop triste, trop destructeur.*

Concrètement, on pourrait donner plus de place à certains *rituels* qu'ils soient festifs ou pas, afin de trouver de la force et de créer du lien entre nous. Des rituels qui seraient élaborés au sein de nos groupes affinitaires. Une boum de fin d'après-midi, des échauffements collectifs, des moments de recueillement quand une personne est décédée... Cela sans jugement rationaliste mais avec une ouverture sur les besoins des individus.

TORNADE IMPATIENTE : *En fin de compte, on fait déjà ce genre de choses par moments, en fonction des besoins des gens qu'on aime, en se pliant à leurs besoins peu rationnels. Et ces moments nous donnent du plaisir et de la force. Passer des heures à faire un décor pour une fête, construire une piscine alors qu'on n'a pas terminé la maison, ce genre de petite folie fait du bien…*

AUTRUCHE SOURIANTE : *Carrément ! D'ailleurs quand Starhawk appelle à la réinvention des rituels, elle considère l'agir (et l'action politique en fait partie) comme un rituel en soit. Elle insiste par-là sur le fait que participer à des actions, qu'elles soient réussies ou pas, transforme les participant·es. L'action politique particulièrement, écrit Starhawk, «* nous change [...] profondément [...] parce que notre transformation est intégrée à la transformation de la réalité *». L'action collective, en tant que telle, produit du sens, fabrique de la force, constitue et consolide le groupe qui la mène.*

TORNADE IMPATIENTE : *C'est vrai que mon expérience rejoint ce constat. Ça me donne envie de motiver mon collectif à se repencher sur nos mécanismes et sur ce qui nous rend vivantes, à donner plus d'espace aux émotions, à ce qui nous porte, à ce qui n'a pas d'utilité…. Je trouverais chouette qu'on expérimente des rituels, en prenant conscience que c'est bien cela que nous produisons ; si ça nous permet de construire des liens plus solides avec les personnes qui m'entourent, ça vaut le coup de tenter l'aventure.*

TORNADE IMPATIENTE ET AUTRUCHE SOURIANTE



Le privilège

Le fait d'être blanc est peu questionné. On évoque plus volontiers une « question noire », les « minorités visibles », que la « majorité invisible » ou la « question blanche ». Pourtant, les uns comme les autres sont partie prenante des phénomènes liés au racisme. La « blanchité » reste un impensé français. De cette position « invisible » résulte le fait que les Blancs ignorent leur blancheur.

Une identité posée comme neutre

En général, les Blancs sont posés comme la normalité détentrice de tous les attributs généraux face aux particularités des minorités. Considérés comme la base à partir de laquelle se définit l'altérité, ils sont la norme implicite. Pour évoquer une personne blanche, nul besoin d'indiquer sa couleur de peau. Dire : « *J'ai croisé un homme dans le métro* », c'est présupposer que ledit homme est blanc. En revanche, pour les minorités on précise : « *Un Asiatique, un Arabe a fait ça.* »
Notre monde se pense blanc. Nombre d'expressions de notre vocabulaire sont construites à partir de la neutralité supposée de la « blanchité ». Lorsque l'on parle de « couleur chair », à quelle « chair » fait-on référence ? Le maquillage et les vêtements *nude* vantés par les magazines féminins sont en réalité beige clair. De même, les charmantes « têtes blondes » ne sont probablement pas les enfants qu'ont élevés mes parents ! Les non-Blancs sont qualifiés de « typés » ou de « personnes de couleur », ce qui suppose que les Blancs n'ont ni « type » ni « couleur ». Les yeux des personnes d'origine asiatique sont dits « bridés », mais qui aurait l'idée de donner un nom à la forme des yeux des Blancs ?
La couleur des pansements censés être invisibles sur les peaux blanches est loin de passer inaperçue sur les peaux plus foncées…

L'identité invisible et universelle

La plupart des Blancs ne se perçoivent pas comme blancs. Parfois, on croirait même qu'ils ignorent leur couleur. Si les Blancs sont largement minoritaires à l'échelle de l'humanité, leur domination politique et économique est telle qu'elle majore leur position. Et les majoritaires tendent à se considérer comme l'incarnation de l'humanité. Ainsi, le groupe des Blancs est censé porter en lui toutes les qualités universelles et chaque Blanc est réputé porter des particularités individuelles qui font de lui un être irremplaçable. Ce qui n'est pas le cas des minorités, porteuses des qualités et défauts spécifiques généralisés à leur groupe, sans être détentrices de caractéristiques individuelles, ce qui fait d'eux des êtres interchangeables. On dit d'ailleurs « la femme », « le Noir », mais jamais « le Blanc ». Et lorsqu'on dit « l'Homme », on entend parfaitement qu'il s'agit de l'humanité tout entière.
La majorité a toujours décrété l'universel en fonction d'elle-même. Dans l'histoire du monde telle qu'elle nous est contée dans les livres et à l'école, c'est la centralité des majoritaires qui oriente le récit. Les minorités n'y apparaissent que comme des victimes ou des ennemis. Le curseur de l'universalité est placé sur la norme du majoritaire qui est aujourd'hui en France masculin, Blanc et hétérosexuel.
Parler « d'ethnique », c'est rendre l'appartenance minoritaire particulière. L'ethnicité est « l'humanité des autres », les individus blancs étant positionnés en dehors de toute






blanc

Intervention de Rokhaya Diallo, lors du colloque du 9 février 2013, ***Sous les masques du « racisme anti-Blancs ». Réflexions sur les enjeux du racisme et de l'antiracisme aujourd'hui.***

Texte extrait de son livre ***Racisme : mode d'emploi,*** **Larousse, 2011.**

considération ethno-raciale. Jamais ceux-ci ne sont perçus à travers un prisme racial. Plusieurs secteurs de la grande distribution se sont appropriés le mot « ethnique » : dans l'industrie alimentaire, le terme s'est substitué à « exotique » et dans le domaine des cosmétiques, les produits de beauté « ethniques » sont ceux réservés aux femmes non-blanches. Les leaders d'opinion qui condamnent les « ghettos ethniques » que constituent les quartiers populaires ne s'en prennent jamais, ou très rarement, aux regroupements de Blancs dans les quartiers les plus favorisés, dans lesquels ils sont souvent domiciliés.

Le privilège majoritaire

Les sciences sociales américaines parlent de *white privilege* (le privilège blanc), le terme désignant les privilèges invisibles associés au fait d'être blanc dans une société à majorité blanche. Lorsque l'on appartient à cette majorité, on n'a pas conscience de son statut ni des privilèges qu'il induit. On est mieux reçu que les non-Blancs dans bien des endroits, mieux traité par la Police nationale et on dispose d'un meilleur accès à l'emploi. Par conséquent, la volonté et l'idée d'entreprendre ne sont pas entravées par les mêmes obstacles et les efforts nécessaires à la réussite sont moindres. Pourtant, rien ne permet de s'en rendre compte au quotidien. Du moins, rien n'y oblige.

Le fait d'être blanc implique d'être né dans un système conçu par l'Histoire au bénéfice des Blancs. La blanchité permet de tirer profit (souvent involontairement) du fait que les minorités sont discriminées. On peut le nier, l'ignorer ou être le plus fervent des antiracistes, rien n'y fait : être blanc signifie hériter d'un système de domination qui procure des bénéfices. Même si l'on n'en est pas individuellement responsable, même si la complicité n'est pas délibérée, on a une place privilégiée « naturelle » dans la société. Ce qui ne signifie pas que tous les Blancs soient « dans le camp des méchants », seuls certains d'entre eux persistent sciemment à perpétuer la domination.

On peut d'ailleurs condamner la domination raciste sans en avoir conscience soi-même, c'est-à-dire ignorer la part qu'on prend au système en étant récipiendaire d'avantages. Lorsqu'on n'est pas potentiellement victime de racisme, il est difficile de mesurer les conséquences du racisme. Dans son ouvrage *White Like Me*, Tim Wise cite une étude pour laquelle des étudiants américains blancs devaient indiquer à quel tarif ils accepteraient de devenir Noirs et de le rester pour le restant de leurs jours. La moyenne de la somme demandée en compensation était de 10 000 dollars par an. Puis on présente la même hypothèse aux étudiants, avec des informations différentes : quelle compensation réclameraient-ils, s'ils vivaient dans un monde où ils appartennaient à un groupe subordonné, dont les revenus moyens seraient inférieurs de moitié à ceux du groupe dominant, dont le niveau de pauvreté serait trois fois plus important, dont l'espérance de vie serait moins élevée ? Dans ce cas, ils réclameraient un million de dollars par an ! Pourtant, ce sont les conditions de vies des Noirs Américains qui ont été ainsi décrites. Les étudiants interrogés n'avaient vraisemblablement pas conscience de ce qu'impliquait le fait d'être Noir dans la société américaine.

Pour cesser de circonscrire la réflexion antiraciste à la question des minorités, il faut s'interroger sur la norme blanche. Car si l'identité blanche paraît invisible, les Blancs comme les non-Blancs ont un rapport au monde intrinsèquement lié au racisme.

Rokhaya Diallo



« Nous reprenons ici les termes « Blanc » « Arabe » « Asiatique » ou « Noir » comme les catégories sociologiques construites par l'Histoire, et non comme de véritables appartenances ethniques. Ces termes sont issus des contacts entre les différents groupes humains, qui contribuent, depuis des siècles, à créer des catégories d'individus et à ethniciser les rapports sociaux. Espérons que ces termes soient voués à évoluer et peut-être à disparaître un jour du langage… »

Extrait de la Charte des Indivisibles, 2007

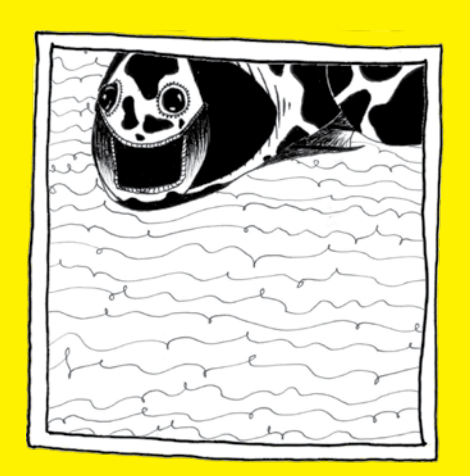
Extrait de l'appel pour le *No Border Camp 2012* à Cologne :

« Du 13 au 22 juillet aura lieu un No Border Camp *à Cologne, qui sera organisé par un réseau ouvert de groupes et d'activistes antiracistes. [...] Nous voulons nous pencher sur : le racisme de tous les jours, le racisme institutionnel, le contrôle des migrations, l'anti-tsiganisme, les réalités de vie des réfugiés et des migrants, les causes de leurs fuites, le colonialisme, etc. Beaucoup de personnes qui préparent le* No Border Camp *ne sont pas elles-mêmes affectées par les discriminations racistes. Elles n'ont pas fait l'expérience de la fuite et elles ne connaissent pas la vie dans un camp, l'obligation de résidence, les chicanes racistes ou le pouvoir de la police. Mais elles ne veulent pas non plus accepter ces conditions racistes dont elles profitent souvent elles-mêmes. Il est évident que les choses ne changent pas comme ça. Il faut toujours lutter pour les changements ! Des personnes concernées par les discriminations racistes s'opposent à ce système raciste d'isolement et d'humiliation. Dans de nombreux lieux en Allemagne des activistes réfugiés, des* People of Color* *(PoC), des Rroms etc. montrent leur résistance. Cette résistance est un grand obstacle aux politiques racistes en Allemagne et elle doit devenir un obstacle encore plus grand ! Ces luttes antiracistes doivent être consolidées. Le* No Border Camp *à Cologne peut être un lieu pour rencontrer des personnes différentes, pour échanger, se rejoindre et se solidariser. »*

*** les termes suivis d'une * sont définis dans le glossaire en colonne de droite au fil des pages.**

Désaccords et dans les luttes

Le *No Border Camp* de Cologne, campement autogéré, antiraciste et contre les frontières, a rassemblé de nombreux/euses militant·es et a été fortement marqué par des conflits. Les divergences ont éclaté sur la question de comment faire face aux rapports de domination et aux accès différents à des « privilèges » qui existent forcément entre les participant·es à un tel campement venant de contextes divers et avec des conditions de départ inégales. Ces conflits se sont cristallisés autour d'une interprétation jugée autoritaire et identitaire des critiques de la blanchité (*Critical Whiteness**), parce qu'elles définissaient de manière trop catégorique les rôles possibles des personnes dans les luttes antiracistes, selon qu'elles étaient blanches ou racisées/*of Color**.[1]



Ces conflits ont été vécus comme extrêmement violents par un grand nombre de participant·es au campement et plus largement par les réseaux militants antiracistes. Notamment, une partie des activistes réfugié·es ont reproché à ces débats d'écarter leurs propres luttes et préoccupations très concrètes concernant, par exemple, leurs conditions de vie et possibilités d'activités politiques en Europe. Ces débats ont créé des scissions à l'intérieur des réseaux antiracistes germanophones, et ont eu un effet paralysant sur certaines luttes menées par ces réseaux. Ils ont donné lieu à la publication de nombreux textes et les débats continuent actuellement dans les réseaux militants.

Parmi ces publications, une série d'articles parus dans le journal *analyse & kritik* a retenu notre attention.
Le premier article de la série a été écrit par plusieurs militant·es antiracistes racisé·es et blanc·hes, reprochant aux théories de la blanchité d'être globalement néfastes pour les mouvements antiracistes. Puis, d'autres militant·es également antiracistes et racisé·es, ont publié en réponse un second texte, qui défendait cette fois les théories et les pratiques en question. La polémique a mené à la parution d'un troisième texte, sous forme d'une discussion

[1] Si vous avez envie de lire plus à ce sujet, nous vous recommandons la lecture de la brochure *Comment ta liberté est liée à la mienne* que le réseau *transact* a publiée suite au campement. Elle existe en allemand, en français et en anglais, téléchargeable ici : https://transact.noblogs.org/post/category/aktuelles/ (Certaines des traductions françaises sont difficiles, si vous pouvez lire l'une des autres versions, c'est encore mieux.)

[2] Le hors-série est téléchargeable en pdf, en allemand : https://www.akweb.de/themen/sonderbeilage_cw.htm

perspectives antiracistes



entre des partisan·nes de ces deux positions. Tous ces articles ont finalement été republiés, avec d'autres, à l'automne 2013, dans un hors-série dédié à ces débats. [2]

Ces trois textes nous ont paru intéressants pour plusieurs raisons. D'abord, nous avons été contentes de lire une discussion dans laquelle s'expriment plusieurs points de vue, de trouver rassemblées dans un même journal des personnes qui partagent des luttes, mais qui ne pensent pas pareil et peuvent en discuter. Cette forme nous a touchées parce qu'elle met en avant que penser c'est difficile, que parfois on pense de manière contradictoire et que dans nos luttes concrètes on doit trouver des manières de composer avec ces contradictions et de les dépasser.
Puis, nous avons vu dans ces textes une occasion de réfléchir aux alliances possibles dans les luttes antiracistes depuis l'extérieur du cadre national toujours trop étriqué. Déplacer ce débat de l'Allemagne à la France, c'est peut-être se donner la possibilité de traduire ce particulier-là dans notre local, et donc de prendre du recul, pour mieux prendre position.
Bien sûr, ce qui nous a importé, en traduisant et publiant ces textes, c'est aussi de contribuer aux discussions et organisations actuelles des luttes contre les racismes, ceci dans les limites de nos points de vue blancs.

S'attaquer aux racismes est un enjeu urgent à l'heure actuelle, en France, en Allemagne et en Europe, et ce à plein de niveaux : inégalités socio-économiques très fortes (en Europe, mais aussi entre nord et Suds), non-reconnaissance des passés coloniaux, quasi inexistence de politiques de la mémoire et de réparation des exploitations coloniales et esclavagistes, installation toujours plus violente de citoyennetés à plusieurs vitesses, violences étatiques et acharnement médiatique contre des populations désignées comme risques intérieurs (migrant·es, réfugié·es, musulman·es, rroms...), invisibilisation du racisme dans les réseaux politiques historiquement progressistes, non-reconnaissance des luttes de personnes racisées...

Au vu de l'ampleur de la tâche, nous avons envie de trouver comment les débats et les conflits qui traversent nos luttes antiracistes peuvent nous enrichir plutôt que nous affaiblir. Il nous a paru que ces textes y contribuent.
Nous vous recommandons la lecture des trois textes dans l'ordre, pour suivre les arguments du désaccord mais aussi les consensus qui se dégagent dans ce dialogue à nombreuses voix.

TIMULT ET LES TRADUCTRICES

GLOSSAIRE

On a cherché à définir quelques mots/expressions parce qu'ils sont propres au contexte politique germanophone et/ou parce qu'ils nous semblaient importants politiquement. Définir des termes simplement, c'est un exercice difficile.

Les termes compliqués existent souvent parce qu'ils sont nécessaires pour décrire des idées, des mouvements, des cadres de pensée complexes. Personne n'est obligé de les apprendre ou de les comprendre pour échanger dans le quotidien Il s'agit de décider si l'on a envie ou pas de faire cet apprentissage, comme quand on décide d'apprendre comment marche une pompe à injection ou d'amener sa voiture au garage. Les termes politiques et scientifiques ont plusieurs sens ; ils ont les sens communs, mais aussi les sens qui sont en concurrence, en compétition selon les courants théoriques ou politiques... Puis, les mots sont en mouvement, ils ont des sens variés et se transforment selon les contextes, les bouches qui les articulent et les oreilles qui les entendent/écoutent.

Du coup, loin de simplifier, ce glossaire veut aider en partageant quelques bases, poser des questions aussi, et donner des pistes pour aller chercher plus loin... dans une envie de transformations sociales et d'autres partages des savoirs/pouvoirs.

LES TRADUCTRICES

Decolorise it !

Arrêtons de tout voir en couleur

Ces dernières années, en Allemagne, l'accueil réservé aux approches critiques de la blanchité (*Critical Whiteness) tend à saboter les luttes antiracistes.**

Les *Critical Whiteness* sont devenues [en Allemagne] une référence importante pour des militant·es et des universitaires antiracistes et *queers*. Nombre d'événements, d'ateliers et de séminaires organisés mettent en avant cette manière de penser. Pourtant, l'utilisation de ces théories [dans le contexte allemand] sabote carrément les luttes antiracistes. Ces dernières années, le manque de clarté des politiques des identités, elles-mêmes imprégnées de racisme, prennent la forme, presque risible, d'un grand « concours des identités ».

Les études critiques de la blanchité (*Whiteness Studies*) se sont développées aux États-Unis dans le sillage des mouvements pour les droits civiques et de la production de savoirs sur le racisme. Le livre *Playing In The Dark*, écrit en 1992 par Toni Morrisson, est considéré comme l'œuvre fondatrice de cette approche. Morrisson a montré que les idées de liberté ou de virilité, largement présentes dans la littérature d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, sont construites sur la non-liberté des esclaves noir·es.
Cette analyse a constitué un vrai changement de perspective. Ce n'est plus sur les personnes stigmatisées par le racisme que se focalise l'attention, mais sur celles qui en tirent des privilèges. Des théoricien·nes et activistes noir·es (*People of Color, PoC**) ont ainsi critiqué la pratique alors dominante de prendre celles et ceux qui sont discriminé·es par le racisme comme objets de recherche et étendards politiques. Le concept de blanchité invite au contraire à étudier les structures et les mécanismes par lesquels des blanc·hes profitent du racisme. Cela permet de penser le racisme comme quelque chose dont tout le monde est partie prenante. Mais l'argument suivant est que cette implication de « tout le monde » passe par les structures, c'est-à-dire les institutions, les espaces et les discours, forcément imprégnées de racisme. Les exhortations à abolir les privilèges blancs se focalisent alors sur ces structures.

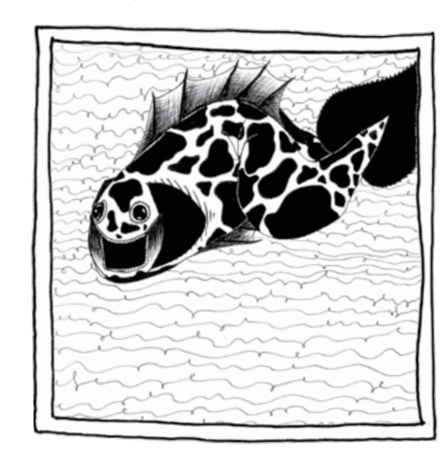
Les critiques de la blanchité tournent en rond

Les discussions actuelles (par exemple, celles concernant le campement *No Border* à Cologne [2012]) sont probablement le résultat de cette double logique de l'antiracisme basé sur les théories de la blanchité. D'un côté, il s'agit d'un élargissement qui fait de tous les blancs et de toutes les blanches des personnes privilégiées. D'un autre côté, l'attention se déplace des individu·es vers les institutions. Selon cette approche, les institutions et les discours « blancs » sont tellement puissants qu'ils ne laissent aucune marge de manœuvre aux personnes qu'ils construisent comme « blanches ». Peu importe leur comportement : elles « profitent ».

* **les termes suivis d'une * sont définis dans le glossaire en colonne de droite au fil des pages.**

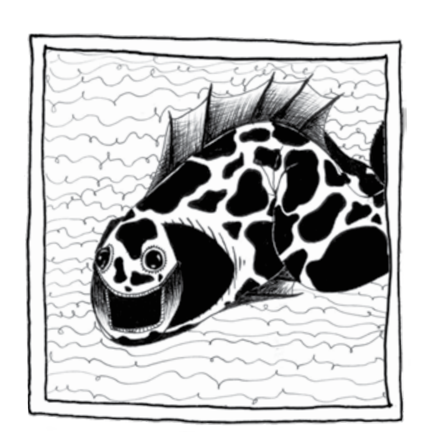
Au lieu de développer une théorie du racisme visant l'abolition idéologique et pratique de catégories telles que la « race », le concept de blanchité tourne dès lors en rond.
Lorsque ce débat a débuté en Allemagne il y a quelques années, la discussion a très vite été dominée par des problèmes épineux liés à l'assignation d'identités. Les personnes dont les parents avaient migré depuis des pays ayant, par la suite, adhéré à l'Union Européenne, sont-elles des personnes racisées (*PoC*) ? Ou le sont-elles seulement si ces parents étaient, à l'époque, venus en Allemagne en tant que main-d'œuvre immigrée (*Gastarbeiter_innen*)[1] ? À partir de quel niveau de revenu ou degré d'études des personnes racisées (*PoC*) deviennent-elles blanches ? Peut-on parler de personnes racisées (*PoC*)

[1] *Gastarbeiter/Gastarbeiterin* : littéralement « travailleur·euse invité·e », (*guest workers*). Terme conçu pour le démarquer de celui de *Fremdarbeiter*, « travailleur étranger », utilisé par les Nazis pour désigner les personnes étrangères soumises au travail forcé. Ce nouveau terme qualifiait les ouvriers et ouvrières que l'État ouest-allemand (fondé en 1949) recrutait principalement en Europe du Sud et en Turquie, dans le cadre d'accords bilatéraux à partir des années 1950. En Allemagne de l'Est existaient des programmes de recrutements similaires à ceux des pays communistes comme le Vietnam, la Corée du Nord ou Cuba, les ouvriers et ouvrières en question étaient alors appelé·es *Vertragsarbeiter*, « travailleurs contractuels ».



" Le partage des populations selon des hiérarchies racistes doit être continuellement imposé par la violence, parce que le racisme n'a pas d'évidence naturelle "





pour des Russes en Allemagne ou font-illes partie de la culture blanche dominante ? La désignation « racisé » (*of Color*)* fonctionne-t-elle donc par rapport à toutes les exclusions racistes ou désigne-t-elle seulement, en fin de compte, certaines pigmentations de peau ? Cette dernière affirmation semble s'imposer dans le débat actuel et nous pousse à formuler la question suivante : la ligne de démarcation entre « racisé » (*of Color*) et « blanc » ne revient-elle pas, au final, à ré-affirmer les classifications racistes ?
Autour de ces questionnements se cristallise l'un des problèmes centraux de la blanchité : quand on parle de racisme, il faut toujours rendre visibles les différences et les hiérarchies racistes, pourtant les séparations entre « blanc » et « racisé » (*of Color*) deviennent rapidement des étiquettes, qui finissent par constituer des catégories stables. Mais, quand on en vient à demander des comptes sur l'origine des parents, il devient impossible de ne pas réaliser que le concept de blanchité n'a plus rien de critique. Cela invisibilise le racisme en tant que rapport social soumis à des conjonctures, à des luttes, etc. Le théoricien postcolonial Paul Gilroy a montré, dans un ouvrage publié en 2004, comment le partage des populations selon des hiérarchies racistes doit être continuellement imposé par la violence, parce que le racisme n'a pas d'évidence naturelle dans les groupes humains qu'il vise. En effet, même la justification biologiste de la « suprématie blanche » ne représente qu'une ligne de partage pour rationaliser la gestion raciste des populations.

Le racisme est un produit de l'esclavage et non l'inverse

Dans ses travaux de 2002 sur le rapport entre l'État et le racisme, David Theo Goldberg argumente que, dès le 19e siècle, une posture, au moins, vient contester l'argument biologiste de l'infériorité. C'est celle de l'historisme qui envisage les populations autochtones minorisées* comme « historiquement immatures » et donc à éduquer. Bien que des intellectuels noirs marxistes tels que W.E.B. Du Bois, Eric Williams et C.L.R. James aient pointé depuis la fin des années 1930 que l'esclavage et les plantations participaient pleinement à l'exploitation capitaliste moderne (et, en tant que telles, constituaient des lieux de lutte), ce n'est qu'au tournant des années 2000, avec les travaux de Theodore W. Allen et de Robert J. Steinfeld sur l'esclavage et la main-d'œuvre involontaire, que ces idées importantes ont trouvé une place dans les théories critiques du racisme.

GLOSSAIRE

Critical Whiteness

Expression courante en langue allemande pour décrire un champ universitaire et politique à l'origine étasunien, les *whiteness studies*, que l'on pourrait traduire en français par études/théories/approches critiques de la blanchité. Lire dans ce numéro de timult, p.18, *Le Privilège blanc* de Rokhaya Diallo,

Person of Color (singulier), **People of Color** (pluriel), **PoC** (prononcé pi-o-ci)

Par extension : *Woman of Color*, *Lesbian of Color*, *of Color* comme adjectif, termes utilisés dans leurs formes anglophones en allemand. Ces termes sont utilisés pour exprimer une solidarité parmi un groupe non-homogène par des personnes qui se reconnaissent dans l'expérience du racisme, même si ce racisme peut prendre différentes formes. L'expression en tant qu'auto-désignation est toujours revendiquée comme une expression politique, si elle fait référence à une norme blanche à laquelle « of Color » s'oppose, il ne s'agit pas d'une couleur de peau mais d'un rapport social, un rapport minoritaire*, un rapport de domination raciste.
Maisha Eggers, militante de l'association *Adefra – Schwarze Frauen in Deutschland* (Femmes Noires en Allemagne) explique le terme ainsi : « *Je lis la désignation commune* People of Color *comme un signal (adressé vers l'intérieur autant que vers l'extérieur) et comme une volonté de mener une lutte partagée. J'ai vu des tracts du mouvement abolitionniste dans une documentation de 1968 sur les mouvements de résistance d'esclaves noir-es au 19e siècle, portant le titre* Men of Color, To Arms *(hommes de couleur, aux armes). C'est justement pourquoi le terme* Person of Color *me plaît, parce qu'il met ce type de récit des résistances au centre. Toujours est-il qu'il présente de nombreuses ambivalences. Il peut faire que des personnes racisées se voient mises sur le même plan quant à leur*

Un défilé des minorités*

Allen et Steinfeld soutiennent pour leur part que « l'invention de la race blanche » découle de l'imposition par la violence d'une ségrégation raciste des travailleurs et travailleuses. Ils en arrivent à une découverte « sans couleur » et décisive pour l'histoire du racisme : l'esclavage n'est pas le produit du racisme (d'une idéologie non questionnée de la suprématie blanche), c'est le racisme qui est une conséquence de l'esclavage. La tentative des approches critiques de la blanchité de mettre en valeur les expériences du racisme en distribuant gaiement des étiquettes, revient finalement à renforcer les séparations racistes (et leurs histoires) et à en faire un point de référence central de la subjectivité* politique.

Le débat actuel autour des théories de la blanchité montre que toutes ces étiquettes ne nous font en rien avancer, ni dans l'analyse, ni dans les luttes contre le racisme. Au contraire, elles détournent l'attention de ce que devrait être l'objet d'une analyse sociale et d'un mouvement politique émancipateurs (*links**), c'est-à-dire démasquer et lutter contre les rapports sociaux, les institutions et les mécanismes qui stabilisent le racisme et permettent à certains individus d'en profiter.

Pour l'antiracisme, il est indispensable que les catégorisations et les assignations dont tout le monde est l'objet – même si cela se fait à des degrés et avec des conséquences diverses – puissent être refusées par les personnes qui les subissent. Un antiracisme qui donne la parole uniquement aux « victimes » du racisme, réduit le potentiel émancipateur de cette lutte à un simple espace de représentation, voire à une sorte de défilé des minorités *mainstream*.

Dans les milieux qui théorisent la blanchité, cet appauvrissement des perspectives conduit à des débats animés pour trancher si des « blanc·hes » peuvent être antiracistes alors même qu'illes profitent du racisme. Est-ce que l'engagement des hommes peut être féministe alors qu'ils profitent du rapport entre les sexes ? Est-ce que des hétér@s peuvent s'engager pour les droits des minorités sexuelles alors qu'illes profitent de l'hétérosexisme ?

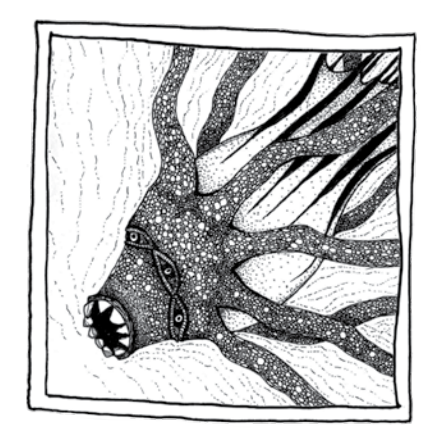
Cette mise en question semble assez incompatible avec une analyse critique de la société qui devrait envisager la possibilité de transformations, de dynamiques et d'antagonismes. Et, ce faisant, le débat est mené de manière complètement apolitique : quand les théories critiques de la blanchité sont mises sur le tapis, on peut être sûr·es que les questions de domination, de privilèges, d'exclusions et de possibles stratégies politiques de lutte sont bannies, au profit quasi-exclusif de la moralisation et de la dénonciation.

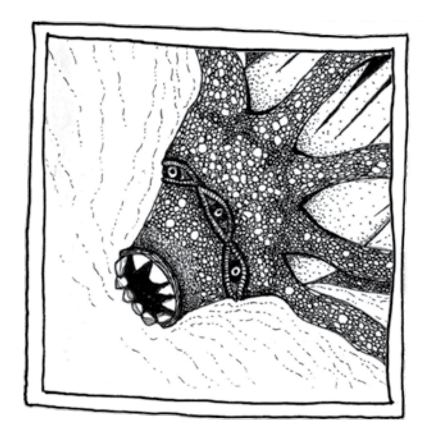
Ce ne sont pas les points de vue et les stratégies politiques qui sont au centre des discussions, mais les personnes qui les énoncent. De là provient aussi la pratique – très à la mode – de se « positionner ». Cette pratique s'appuie sur le concept d'autodétermination associé à celui du pouvoir de définition (*Definitionsmacht*)* mal compris ou « traduit » naïvement : dans des débats universitaires ou militants, indépendamment du thème prévu, les personnes qui prennent la parole doivent faire état d'un positionnement personnel, long à mourir, avec moult détails concernant leur passeport, leur couleur de peau, leur orientation sexuelle, leur condition physique, le niveau d'éducation de leur famille ainsi que leurs revenus.

Ce positionnement de soi dans une grille complexe des rapports de pouvoir a souvent pour but de légitimer d'avance ce qu'on va exprimer et/ou de rendre compte des limites de sa propre perspective : moi en tant qu'homme, allemand, hétérosexuel, de la bourgeoisie intellectuelle, ne peux pas parler ici des expériences de *queers* racisé·es (*of Color*). Ce rituel de positionnement de soi illustre bien, dans la réception des études critiques de la blanchité, la confusion fatale qui se joue entre subjectivité et politique.

Sans subjectivité il n'y a pas de politique. Les expériences subjectives et les positionnements politiques ne

" On peut être sûr·es que les questions de domination, de privilèges, d'exclusions et de possibles stratégies politiques de lutte sont bannies, au profit quasi-exclusif de la moralisation et de la dénonciation "





sont pourtant pas la même chose. Une expérience donnée ne conduit pas forcément à un seul positionnement politique, de même qu'une même posture politique n'est pas le résultat d'un seul type d'expérience vécue. Toutes les personnes stigmatisées par le racisme ne sont pas antiracistes et toutes les femmes ne sont pas féministes. Pour prendre un exemple devenu historique, il est tout à fait légitime de participer à des campagnes contre les drogueries Schlecker sans jamais avoir travaillé chez Schlecker – et ce n'est pas non plus paternaliste de le faire. Un positionnement politique n'est pas la conséquence logique d'une expérience personnelle spécifique, mais se développe à travers une réflexion critique sur les rapports sociaux.

Positionnement politique et expérience subjective

De même, ma subjectivité n'est pas juste le résultat de la « position » que j'occupe, soi-disant en raison de ma couleur de peau ou de mon sexe/genre, dans la grille des rapports de pouvoir. Se représenter une société comme un échiquier sur lequel on peut enfermer les personnes dans des cases selon leur sexe/genre, leurs expériences du racisme, etc. est déjà une erreur. Une société est dynamique et se transforme entre autre à travers des luttes sociales – pensons seulement aux acquis des mouvements des femmes, des gays, des lesbiennes dans les trente dernières années, ou encore à l'abolition du régime raciste de l'apartheid en Afrique du Sud.

Affirmer que notre positionnement politique est définitivement déterminé par la « position » qu'on occupe dans la société revient à défendre l'idée d'une société figée qui, en fin de compte, exclut toute possibilité de changement politique. Confondre les expériences subjectives et le positionnement politique a pour conséquence, qu'à la fin, chacun·e en est réduit·e à ne parler que pour ille-même – en tant qu'individu·e ou en tant que représentant·e d'une des « catégories majeures ».

En poussant ce raisonnement jusqu'au bout, on parvient à cette conclusion qu'exprimait une personne sur une mailing-liste à ce sujet : elle en avait assez de devoir faire la différence entre les méchant·es « blanc·hes » (NPD[3], NSU[2]) et les gentil·les « blanc·hes » (antifascistes, antiracistes) – au final, illes étaient tou·tes blanc·hes et donc racistes.

[2] *Nationaldemokratische Partei Deutschlands* : parti politique d'extrême droite allemand.

[3] *Nationalsozialistischer Untergrund* abrégé en NSU, est un groupe nazi allemand clandestin. Ce groupe a, entre autres, tué de manière ciblée, entre 2000 et 2006, dix personnes, dont neuf racisées. Il a commis plusieurs attentats à la bombe, dont une chargée de clous dans une rue animée d'un quartier populaire à dominance immigrée à Cologne (*Keupstrasse*) qui a fait de nombreu·seuse blessé·es. Trois membres de ce groupe ont été identifiés, deux se sont suicidés pour échapper à la police et une est actuellement en procès. Toute l'histoire n'est pas encore élucidée mais connaît un certain retentissement en Allemagne parce qu'un groupe nazi a pu s'organiser et agir de la sorte aussi longtemps, parce que le groupe a bénéficié de soutien à différents niveaux des services secrets intérieurs allemands (*Verfassungsschutz*) et parce que, malgré la connaissance de certaines informations, la police allemande a persisté longtemps à dire qu'il s'agissait de règlements de comptes mafieux. Les proches des victimes ont compris les enjeux racistes et le caractère organisé de ces meurtres et se sont organisé·es, dès le départ, mais personne ne les a prise·s au sérieux et soutenu·es, y compris la plupart des groupes politiques antiracistes et antifascistes allemands. Pour plus d'informations, en allemand, en anglais et en turc : www.nsu-watch.info

GLOSSAIRE

People of Color (suite)

*vulnérabilité à l'intérieur de l'ordre raciste. Alors que cela ne correspond pas à mon expérience en tant que personne avec un héritage africain (*Person of African Heritage*). […] Je suis une femme* of Color, *mais en premier lieu je suis noire. C'est mon expérience vécue la plus spécifique, une expérience de la réalité sociale, une expérience de moi-même et des rapports dans le monde. En premier lieu, je suis une femme noire. Et je suis aussi une féministe noire. C'est un endroit complexe, où se rencontrent des appartenances et des liens différents. C'est un endroit qui renvoie à des engagements (*commitments*) intellectuels, politiques et émotionnels partagés.* »

À plusieurs endroits dans les textes nous avons choisi de traduire « *Person of Color* » par « personne racisée », car il nous semble que les deux termes partagent la volonté d'exprimer une solidarité à l'intérieur d'un groupe constitué/justifié par le racisme, une reconnaissance dans l'oppression raciste. Un autre parallèle entre ces deux termes est la critique qui leur est parfois faite, de masquer les différences entre les nombreuses formes que peuvent prendre les racismes. À d'autres endroits nous avons gardé le terme *PoC* tel quel, d'une part parce qu'il était lui-même (ou alors les imaginaires auxquels il renvoie) objet des discussions, d'autre part parce que « *of Color* » et « *racisé·e* » présentent aussi des différences de poids : la désignation « *of Color* » a eu différentes significations dans plusieurs espaces-temps, elle sert d'expression politique notamment en référence à des résistances contre l'ordre raciste dans l'histoire, mais le terme est parfois critiqué parce qu'il semble trop étroitement lié à un imaginaire raciste séparant les personnes selon leurs couleurs de peau (supposées). L'expression « *racisé·e* » est relativement récente et vient des milieux universitaires. Elle cherche à mettre le doigt sur les processus qui attribuent une race à une partie des personnes pour justifier l'ordre social raciste.

Cette confusion entre expérience subjective et positionnement politique se répercute aussi dans les questions de représentation, c'est-à-dire qui parle ou qui est autorisé·e à parler de racisme. Par exemple, pendant longtemps, les expériences d'exclusions racistes de militant·es immigré·es n'ont pas été reconnues par les milieux militants (*die Linke*) en Allemagne. Il suffit de rappeler comment, dans la grève aux usines Ford en 1973, le syndicat *IG Metall* a fait preuve d'une ignorance crasse, en discréditant la lutte menée par des travailleuses et travailleurs immigré·es contre leurs conditions de travail particulièrement misérables. On peut aussi mentionner, dans les années 1970 en Allemagne, les discours culturalisants supposés féministes sur les soi-disant « déficits d'émancipation » des travailleurs et travailleuses immigré·es d'Europe du sud. Comme dans l'ensemble de la société, ce n'est pas la question du racisme qui retient l'attention, mais seulement celle d'une présumée différence culturelle.

L'analyse du racisme, en tant que rapport social présent dans tous les domaines de la société, s'est imposée dans les milieux militants (*die Linke*) en Allemagne seulement ces dernières années. Cette analyse s'accompagne de la déconstruction d'une vision des migrant·es comme victimes. Mais de nombreux exemples montrent encore que ce point de vue est loin d'être partagé par tous les groupes militants (*links*) : des déclarations arrogantes de militant·es refusant tout travail sur le racisme sous prétexte que ce serait une exigence trop insupportable ; des débats publics sur le sujet organisés sans qu'aucun·e intervenant·e ayant une quelconque expérience personnelle négative du racisme ne soit présent·e ; ou encore, le peu de participation de groupes militants (*links*) aux activités autour du travail de mémoire et contre les politiques qui ont rendu possibles les meurtres du NSU.

L'expérience quotidienne des exclusions racistes au sein de l'école, à l'entrée des boîtes de nuit, sur le marché du travail, face à l'administration ou pendant une recherche de logement, d'un côté, et la non-reconnaissance ou la non-prise en compte fréquentes par des camarades n'ayant pas vécu ces expériences, de l'autre côté, rendent méfiant·es. Ce que proposent les études critiques de la blanchité apparaît alors comme une recette facile pour échapper aux agressions racistes, au moins dans son propre environnement politique.

L'engagement antiraciste : des motivations différentes

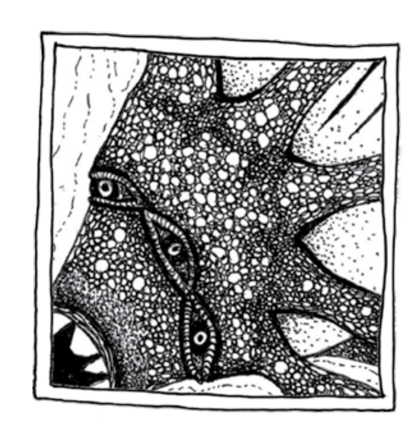
Des réseaux militants (*eine Linke*) qui se veulent antiracistes doivent se confronter à ce rapport social inégalitaire. Ceci implique que des militant·es n'étant pas elleux-mêmes cibles de racisme acceptent de se voir reprocher de ne pas suffisamment penser les questions de racisme ou de renforcer des positions racistes. Ce texte se veut donc aussi un plaidoyer pour une politique avec et à l'intérieur des contradictions et tensions existantes. Un plaidoyer contre le calcul simpliste selon lequel toute personne qui a manqué une fois de réflexion critique ou de sensibilité par rapport au racisme, voire qui profite « objectivement » du racisme, ferait pour cette raison partie du camp « adverse ».

Le racisme n'est pas une histoire d'individu·es ou de groupes, il traverse les individu·es et les groupes (les institutions, les discours, etc.). C'est pourquoi il est aberrant de chercher à départager minutieusement le racisme entre deux grands groupes sociaux, l'un qui regrouperait les agresseur·es et l'autre les victimes.

Les discussions provoquées par les critiques de la blanchité ne sont pas productives, car toute personne prenant la parole et ne se positionnant pas en tant que personne racisée (*PoC*) est suspectée, soit de vouloir dissimuler son propre racisme, soit de chercher de manière paternaliste à minimiser le point de vue des personnes ciblées par le racisme. Il s'agit là d'une injonction contradictoire (*double bind*) classique, c'est-à-dire d'un discours dans lequel deux messages contradictoires sont énoncés.

Nous refusons ce type d'attitude. On peut avoir des raisons très différentes de lutter contre le racisme. Par exemple, parce qu'on ne veut pas que d'autres – des ami·es, des collègues, des camarades – soient assassiné·es, exclu·es de certains postes de travail ou expulsé·es. Ou alors parce qu'on ne veut pas être assimilé·e de force à l'idée d'une identité nationale. Ou encore parce que c'est une dimension incontournable des politiques émancipatrices de ne pas accepter les rapports de pouvoir tels qu'ils existent dans la société mais de les questionner et de les combattre.

Il existe d'ores et déjà une histoire de luttes contre le racisme portées par des personnes très différentes. Le Parti des *Black Panthers*, l'un des plus importants mouvements de lutte noirs aux États-Unis, acceptait tout à fait la participation de personnes n'étant pas personnellement





stigmatisées par le racisme, à condition qu'elles portent la lutte contre le racisme et le capitalisme. En Allemagne, au début des années 1990, le réseau *kanak attak*[4] se définissait comme un rassemblement de personnes dont le passeport ou l'origine n'avaient définitivement aucune importance : ce qui comptait, c'était leur posture vis-à-vis du racisme.

Les postures moralisantes paralysent le débat

Sans un antiracisme social et solidaire, sans l'engagement de nombreuses personnes qui aujourd'hui sont dénoncées comme « blanc·hes », beaucoup de réseaux, institutions, revues et campagnes politiques n'existeraient pas. Mais avant tout, à qui s'adresse le discours antiraciste ? Seulement aux personnes opprimées par le racisme ? Et si oui, avec quel but ? Le séparatisme ?

Pour faire court, il nous semble que cette manière de mener le débat est apolitique, moralisante et hautement destructrice. Elle paralyse autant les discussions théoriques que les luttes contre le racisme. Nous voulons plutôt développer des questionnements qui ne classent pas les personnes selon leurs origines ou leurs couleurs de peau – à la manière du racisme – mais qui cherchent, au contraire, comment les luttes antiracistes peuvent améliorer nos vies à tou·tes.

Nous refusons une politique des identités qui réserve à chacun·e le rôle limité de spécialiste d'elle-même ou de lui-même. Nos réalités plus ou moins communes de vie post-nationale ne peuvent pas se contenter d'espaces aussi réduits. Le concept de « convivialité » de Paul Gilroy nous semble beaucoup plus prometteur : une perspective qui reconnaît la réalité des *« expériences ordinaires de contact, de coopération et de conflit qui transgressent les limites soi-disant infranchissables entre race, culture, identité et ethnicité »*[5].

Affirmer que des blanc·hes agissent de manière paternaliste quand illes s'engagent dans l'antiracisme, c'est faire comme si nos cercles d'ami·es, nos collocations, nos voisinages, nos environnements de travail, nos collectifs politiques étaient ethniquement ségrégués. C'est balayer toute idée du *politique* qui consiste à ne pas être assigné·e justement à « ce qu'on est » ou encore à « où on est situé·e ». C'est enfin faire preuve d'une ignorance sans limite face aux histoires mille fois nouées et compliquées de beaucoup d'entre nous, qui échappent à cette opposition malfaisante entre « blanc·he » et « racisé·e » (*of Color*).

Juliane Karakayali,
Vassilis S. Tsianos,
Serhat Karakayali
et Aida Ibrahim

Paru à l'origine dans *analyse & kritik* 575, 21 sept 2012

[4] Pour des précisions sur l'emploi du terme « kanak », voir la note [8] page 36.

[5] Paul Gilroy, *After Empire, Melancholia or Convivial Culture? Multiculture or Postcolonial Melancholia*, Routledge, 2004, p. VIII : « *the ordinary experiences of contact, cooperation, and conflict across the supposedly impermeable boundaries of race, culture, identity, and ethnicity* ».

GLOSSAIRE

Minorité, minorisé·e, minoritaire

Le terme « minorité » désigne pour un groupe social le fait d'être en déficit de pouvoir. Les termes « minorisé·e » et « minoritaire » ont la même signification, mais insistent plus sur le processus d'être mis en déficit de pouvoir, et donc en minorité. Ces termes décrivent un rapport de pouvoir, une position subalterne (inférieure) par rapport au groupe hégémonique, majoritaire. Les groupes minoritaires et majoritaires ne sont pas symétriques, le rapport de pouvoir, produit une hiérarchie. Lorsque l'on parle de « minoritaire », on cherche à décrire la position sociale de groupes qui ont moins de pouvoir et pas de groupes qui sont plus petits en nombre, même si parfois l'un est utilisé pour justifier l'autre. Pour cette raison, et même si elles sont, de manière générale, aussi nombreuses que les hommes, les femmes sont un groupe minoritaire. Aux groupes minoritaires sont attribués des caractéristiques réelles ou fantasmées, tandis que les groupes hégémoniques/majoritaires passent pour neutres et font norme, ceci à différents niveaux : juridique, économique, social, culturel, symbolique...

Pour lire plus :
Colette Guillaumin, *Sur la notion de minorité*, dans *L'homme et la société*, 1985, volume 77, pp. 101-109.

Subjectivité politique, subjectivation, sujet

Subjectivité est un concept de philosophie, *subjectivation* vient de la psychanalyse, mais est aussi repris en philosophie politique. Ces termes désignent les processus de devenir sujet : qui pense-t-on que l'on est ? Quelle image sociale s'accorde-t-on à soi-même ?

L'idée de subjectivité politique se rapproche de celle de *conscientisation politique* (marxiste). Il s'agit d'avoir une conscience de sa position sociale (celle que les autres nous attribuent et celle que l'on se construit pour soi-même) et de la mettre en lien

./..

Faire abstraction des c'est pas la solution !

Les théories critiques de la blanchité (*Critical Whiteness) restent un outil pertinent pour critiquer le racisme.**

Le débat autour de la blanchité (*whiteness*) se développe dans certains milieux militants (*links**) germanophones depuis plusieurs années déjà. Au moins depuis le campement *No Border* à Cologne en 2012, cette discussion s'est intensifiée et un grand nombre de tribunes, d'articles et de déclarations circulent.

Toutefois, on perd souvent de vue que le concept de blanchité n'est pas seulement la trouvaille dernier cri des cercles intellectuels de gauche. Au contraire, les réflexions sur la blanchité se nourrissent d'une longue tradition d'émancipation (surtout aux États-Unis) et d'abondantes archives du savoir noir/*of Color**, résultant de luttes sociales menées par des personnes et des groupes qui ont dû faire face au fait d'être assigné·es non-blanc·hes[1]. Ces personnes ont en commun une expérience de l'oppression historique et présente, dans ses nombreuses déclinaisons et avec les différents vécus qu'elle engendre[2].

La discrimination et l'exploitation ne constituent pas seulement une base d'expérience commune, elles sont aussi, dans l'histoire, ce qui fonde les privilèges blancs. Pour notre contexte, cela signifie, par exemple, que dès la fin du 19e siècle, des millions d'Allemand·es blanc·hes ont pu bénéficier d'une ascension sociale et économique sur le dos des travailleurs et travailleuses soi-disant « étrangèr·es » (*Gastarbeiter_innen*).

L'approche de la blanchité, avec cette histoire (ces histoires) en trame de fond, participe à ce que le racisme cesse d'être traité comme le problème des personnes subissant des discriminations racistes pour être considéré comme quelque chose dont tout le monde est partie-prenante. Cette approche place au centre de l'attention ceux et celles qui – volontairement ou non – profitent des structures racistes, ce qui est une condition pour pouvoir étudier les mécanismes produisant ces privilèges.

S'étant fixée comme objectif de rendre visibles les hiérarchies racistes, la critique de la blanchité considère forcément les personnes et les groupes, selon leur position, dans le contexte du racisme – et non pas dans le sens d'un déterminisme soi-disant biologique – comme blanc·hes ou noir·es/*of Color*/etc.

C'est sur cette distinction que se focalisent fréquemment les critiques, en reprochant à cette



approche de réaffirmer les classifications racistes. Effectivement, on se confronte à un dilemme fondamental concernant l'usage de ces termes car ils s'appuient sur des constructions racistes pour pouvoir parler de réelles différences de pouvoir résultant de ces constructions.

Cette problématique est bien connue et a été discutée de la même manière dans des contextes féministes et anti-patriarcaux, par rapport à l'usage des termes « hommes » et « femmes », par exemple. Ce dilemme ne peut pas être résolu complètement et nous rappelle la nécessité, afin d'empêcher l'instrumentalisation des théories critiques de la blanchité par des politiques identitaires essentialistes, de toujours concevoir les catégories racistes telles que « blanc » et « noir » comme des constructions potentiellement transformables.

Au-delà de ces considérations, une politique antiraciste doit viser l'in-

[1] L'utilisation des termes « blanc » et « noir » ne renvoie pas ici de manière essentialiste à des entités biologiques (couleur de la peau, etc.). Nous comprenons ces termes comme des constructions sociales et nous les utilisons ici pour visibiliser les rapports de domination.

*** les termes suivis d'une * sont définis dans le glossaire en colonne de droite au fil des pages.**

[2] Aucune personne n'est seulement blanche ou noire/racisée (*of Color*)…
Le fait d'avoir ou pas certains privilèges sociaux s'imbrique toujours aussi avec l'appartenance à d'autres catégories telles que la « classe », le « sexe/genre », etc.

[3] Eske Wollrad : *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion,* Ulrike Helmer Verlag, 2005

couleurs,

validation de la catégorie « race » en tant que telle, tant au niveau idéologique qu'au niveau pratique. Mais justement pour atteindre cet objectif, la blanchité en tant que catégorie d'analyse est un instrument important parce qu'elle nous rappelle qu'il ne suffit pas d'agir dans le quotidien (politique) comme si cette catégorie n'existait déjà plus, pour faire disparaître la « race ». Bien au contraire.

Eske Wollrad écrit : « *Dans la situation actuelle, un élan porté exclusivement sur la déconstruction est politiquement réactionnaire car en renvoyant au caractère fictionnel de la blanchité, il peut purement et simplement occulter le fait que les fictions peuvent avoir des effets réels et qu'être blanc·he signifie que l'on jouit de certains privilèges et que recourir à ces privilèges revient à exercer un pouvoir.* »[3]

Par conséquent, les activistes blanc·hes antiracistes ne devraient pas se sentir « dénoncé·es comme blanc·hes » mais pouvoir entendre que c'est leur position sociale qui est nommée. Ceci permettrait, en parallèle d'actions émancipatrices, que soient également formulées des revendications politiques ainsi que des demandes d'écoute et d'humilité, qui constituent souvent les premiers pas vers des liens politiques et solidaires.

L'objectif n'est en aucun cas de réduire des blanc·hes au silence dans le travail politique sur le racisme comme c'est souvent affirmé dans les polémiques. Toutefois, la forme et les contenus du travail antiraciste devraient d'abord être formulés par les personnes qui subissent directement le racisme, sans faire d'elles une masse homogène, car « la » voix des personnes racisées (*People of Color*) n'existe pas.

Ici, le rôle des activistes blanc·hes peut consister, en tant qu'allié·es, à apporter du soutien aux luttes des migrant·es, noir·es, personnes racisées (*People of Color*), réfugié·es, etc. – ce qui peut aussi impliquer de se confronter activement à ses propres privilèges. Car les espaces militants (*links*) ne sont pas exempts de racisme et de structures de domination – s'interroger sur la blanchité peut donc faire avancer des processus de réflexion de manière significative.

La manière dont certain·es activistes racisé·es (*of Color*) ont fait référence à la blanchité, lors du campement *No Border* à Cologne, les conséquences qu'illes en ont tirées et les exigences qu'illes ont formulées, ont suscité pas mal d'oppositions. Souvent, les discussions – allant de critiques solidaires à des réflexes de défense insultants – ont, à tort, confondu les analyses de cette situation concrète et le concept de blanchité en tant que tel. Le « scandale de Cologne » a été pour certain·es une occasion soit de décrédibiliser le concept de blanchité comme si c'était un instrument de pouvoir autoritaire, soit de le valoriser en tant qu'outil d'*empowerment*.

Il nous semble pourtant crucial de reconnaître qu'à partir des mêmes réflexions sur la blanchité, il n'y a pas qu'une seule interprétation de ce que devrait être le travail politique. C'est pour cela justement que les milieux militants (*die Linke*) ne doivent pas abandonner la discussion, dans un sens non-dogmatique et critique, sur ce que signifie être blanc·he et sur le concept de blanchité. Ils doivent revenir à leurs traditions autocritiques – même là où les privilèges blancs sont visibilisés et attaqués.

Artur Dugalski, Eleonora Roldán Mendívil et Malik Hamsa

Paru à l'origine dans *analyse & kritik* 576, 19 oct 2012

GLOSSAIRE



Subjectivité (suite)

avec les subjectivités des autres. Qu'est-ce qui nous imprime ? (Sara Ahmed) La subjectivité politique prend une dimension personnelle, mais aussi collective. Par exemple, qu'est-ce que je dis et veux signifier quand je dis que je suis lesbienne ? Le terme de « *sujet* » décrit l'« individu », la personne qui vit la subjectivation. Les scientifiques européens se sont définis comme des sujets, des experts tout en étudiant les autres (femmes, colonisé·es, fous et folles...), en les assignant à une place d'objet, de témoins de leurs vies. Pour cette raison, la subjectivation politique est une reprise de pouvoir sur sa vie : définir sa vie (et celles des groupes que l'on partage) plutôt que de la laisser définir par d'autres qui la dénigrent, l'assimilent à de l'anormal, à l'inférieur, au pervers, à l'infâme ou à l'insignifiant.

Modernité, moderne, postmoderne

La modernité est un cadre de pensée aux contours flous. Son espace est l'Europe qui étend son impérialisme au monde entier. Son temps est flou aussi, la modernité peut partir de la révolution française et aller jusqu'à la chute du mur de Berlin. Elle peut aussi partir de la « découverte des Amériques » (conquête coloniale de l'Amérique du Nord, centrale et du Sud, avec toute la complexité des histoires qui en découlent) par Christophe Colomb en 1492 et aller jusqu'à la

./..

Différences en 3D



Discussion entre
Vassilis Tsianos,
Juliane Karakayali,
Sharon Dodua Otoo,
Joshua Kwesi Aikins
et Serhat Karakayali







a & k : L'année dernière [2012] Juliane, Vassilis, Serhat et Aida Ibrahim ont publié un article dans la revue *analyse & kritik*, dénonçant les usages des études critiques de la blanchité (*Critical Whiteness*) dans les milieux antiracistes.
Kwesi, qu'est-ce qui te dérange dans ce texte ?

Joshua Kwesi Aikins : Pour moi, l'article parle de l'approche critique de la blanchité de manière trop limitée. Le renversement théorique qui consiste à ne plus seulement regarder les personnes que le racisme touche en négatif, mais aussi celles qui en profitent, a une longue histoire. L'article néglige cette histoire, il méconnaît la production théorique de personnes noires en Allemagne, telles que May Ayim et de Katharina Oguntoye, et il méconnaît ce que cette démarche apporte. C'est pourquoi j'aurais souhaité, plutôt que de jeter le bébé avec l'eau du bain, qu'un article critiquant les pratiques du campement *No Border* pose aussi la question des apports de l'approche critique de la blanchité.

a&k : Juliane, Vassilis, Serhat, vous écrivez que les études critiques de la blanchité mettent l'accent sur les structures et les mécanismes privilégiant les blanc·hes. Qu'est-ce qui vous dérange là-dedans ?

Juliane Karakayalı : Ce que nous critiquons, c'est la construction de deux groupes sur le principe que les privilèges des un·es constituent la souffrance des autres. Nous nous demandons si cette manière de penser fait avancer nos analyses et pratiques politiques, ou si elle n'est pas plutôt un obstacle à ces deux niveaux, parce qu'en fin de compte, il ne nous resterait plus qu'à choisir auquel de ces deux groupes il faut souhaiter la victoire.

Serhat Karakayalı : Je me demande à quoi ça sert de parler de quelque chose que tout le monde devrait avoir – l'accès à des logements, à des boulots, la possibilité de marcher sans peur dans la rue – en terme de « privilège ». Je comprends l'intention, mais moi, au fond, je veux qu'on critique le racisme d'une manière qui permette d'envisager des intérêts communs plutôt que de continuer à s'inscrire dans des positions découlant du racisme.
Je veux problématiser le racisme en me basant sur des pratiques de résistance, sur des pratiques de lutte contre le racisme, car s'il n'y avait pas de résistance antiraciste, la situation serait bien différente en Allemagne. Pourtant, nombre des participant·es à cette résistance antiraciste seraient décrit·es par les partisan·nes de l'approche critique de la blanchité, comme celles et ceux qui ont des privilèges.

Sharon Dodua Otoo : Pour moi, le terme de « privilège » est d'abord un outil de travail. Par exemple, je suis britannique, donc j'ai un passeport de l'Union européenne, je n'ai pas besoin de visa,



je peux travailler, je peux toucher le *Hartz IV*[1]. En comparaison, les migrant·es venant des pays extérieurs à l'UE sont clairement désavantagé·es. Quand je veux parler de leur situation, il est important pour moi d'en rendre compte et de me référer à leur expertise. Je ne peux pas parler pour d'autres. Le mot « privilège » sert à comprendre ce dont je dispose, ce que je prends comme allant de soi. Si je suis privilégiée dans une situation donnée, je dois être particulièrement attentive et à l'écoute des personnes qui se trouvent exclues à cet endroit précis.

Kwesi : Juliane et Serhat, je pense que vos propos sont contradictoires. Si vous dites que le racisme construit des groupes, alors on devrait bien pouvoir parler de ces groupes. Car cela signifie que les privilèges font partie des dynamiques racistes. Tant au niveau individuel qu'au niveau structurel, le privilège blanc existe, même en Allemagne.

Vassilis Tsianos : S'agit-il de privilèges blancs ou de privilèges allemands ?

Kwesi : Ils se recoupent, mais ils ne sont pas identiques.

Vassilis : Tout à fait. Et donc, tu nous situes où là-dedans, nous les millions de *Schwarzköpfe* [2] en Allemagne ?

[1] NDT : équivalent du Rsa en Allemagne

Kwesi : Le racisme suggère toujours un découpage en deux groupes, alors que ça ne fonctionne pas comme ça. Nous deux, déjà, nous avons en Allemagne des expériences très différentes du racisme. *People of Color* (*PoC**) est un terme générique pour décrire des possibilités de coalitions politiques entre personnes touchées par le racisme de différentes manières.

Sharon : Vassilis, tu parles de « *Schwarzköpfe* » et souvent vous parlez aussi de « *migrant·es* ». Je voudrais expliquer pourquoi j'utilise le terme de « *People of Color* » à la place de celui de « *migrant·es* » : en Allemagne, je suis migrante, mais ce n'est pas la raison des discriminations racistes que je subis. Je ne subis pas le délit de faciès parce que je viens de Grande-Bretagne mais parce qu'on me classe comme « Noire = Afrique ». À mon avis, on a besoin de mots qui permettent de saisir ces différences, pour être sûr·es de parler vraiment des mêmes choses lorsque nous parlons de discriminations. Tou·tes les migrant·es ne sont pas des *PoC* et tout·es les *PoC* ne sont pas des migrant·es.

Juliane : Alors trouvons un exemple de privilège blanc... Je cherche à clarifier si ce terme permet d'en dire plus que si on parlait de racisme tout court.

Kwesi : Par exemple, le privilège de ne pas subir le délit de faciès, celui de ne pas être désavantagé·e dans la recherche de logement...

*** les termes suivis d'une * sont définis dans le glossaire en colonne de droite au fil des pages.**

[2] NDT : Insulte allemande envers les Turcs/Turques, elle est, comme dans cette question, réappropriée par les personnes visées.

GLOSSAIRE

Modernité (suite)

contestation du pouvoir de la place Tian'anmen (1989). La modernité décrit un régime de pouvoir qui part des pays européens, qui passe par la révolution industrielle, les conquêtes coloniales, un certain rapport rationnel au monde, un développement des sciences humaines et sociales... La modernité passe par des grandes oppositions binaires et par la constitution d'échelles de valeur, d'étalons au niveau cosmologique : nature/culture, humain/animal, sujet/objet, homme/femme, développé/primitif, rationnel/sensible, religion/superstition, normal/pervers...
À partir des années 1980, des penseur·es se revendiquent comme postmodernes et cherchent à déplacer le cadre de pensée moderne : développer, traduire d'autres pensées et pratiques politiques, changer les dynamiques de savoir et de pouvoir. Ces mouvements et personnes sont très diverses, certain·es s'attachent à remettre l'Europe à sa place. Il s'agit d'un continent, lui aussi divers, et non du centre du monde (ce que Chakrabarty appelle *Provincialiser l'Europe*) ; d'autres défont pratiquement dans leurs vies et leurs écrits les grandes impositions binaires (comme Anzaldua le propose avec la figure de la *mestiza*) ; d'autres encore cherchent à laisser la place à la négociation d'universaux plus justes à partir de différents points de vue (voir Arendt, Butler, Boukari-Yabara, Zahra Ali, etc.)

die Linke / links

Littéralement : la gauche / de gauche, toutefois les termes ne recouvrent pas la même chose qu'en français et présentent une difficulté récurrente pour la traduction. Quand on parle de la gauche française, on parle d'une gauche institutionnelle : les partis politiques, les syndicats, etc. Même le terme extrême-gauche qualifie encore des partis politiques

./..

Juliane : Je ne vois pas en quoi le terme de « privilège » nous permet d'aller plus loin dans ce travail d'analyse. Des ressources limitées comme le logement et le travail sont inégalement distribuées dans la société et c'est le racisme qui fait que toutes les personnes n'y ont pas accès de la même manière. Un mouvement antiraciste devrait analyser et combattre le fonctionnement concret du racisme. Pourtant, le terme de « privilège » réduit le racisme à une lutte de répartition entre noir·es et blanc·hes dans laquelle les deux se font face et se disputent des ressources. Par exemple, la répartition raciste du travail dans la société fait que des Allemand·es blanc·hes obtiendront plus facilement un boulot, entre autres parce qu'à cause du racisme, les personnes noires sont souvent exclues pendant les procédures d'embauche. Je peux maintenant reprocher à une personne blanche d'avoir eu son boulot seulement parce qu'une personne noire ne l'a pas obtenu. Mais cette critique n'attaque pas du tout la répartition raciste du travail sans laquelle ces deux groupes n'existeraient même pas. Dans le cas du délit de faciès, cette manière de penser fonctionne encore moins, puisqu'il ne s'agit pas d'une quantité donnée de contrôle, qui serait répartie entre des humains blancs et noirs. Contrairement à la recherche de logement ou d'emploi, les personnes blanches ne profitent pas de ces contrôles. Évidemment, le délit de faciès est raciste, mais il est difficile de dire que ne pas le subir est un privilège.

Kwesi : Je pense qu'on peut le dire quand même. Dans un groupe de personnes, avoir ou non des privilèges blancs amène forcément à avoir des expériences et des possibilités différentes. Si pour toi parler de « privilège » ne marche que quand il y a un avantage qui serait exactement la valeur inversée du désavantage, c'est que nous n'en avons vraiment pas la même vision. Il ne s'agit pas uniquement d'une dimension matérielle, mais aussi d'une dimension symbolique pour laquelle l'équation fonctionne autrement.

Serhat : Nous parlons ici de deux termes qui semblent liés : privilèges et *PoC*. La dénomination *People of Color* me pose problème surtout dans le sens qu'elle se construit sur cet élément supposé visible de la couleur de la peau. En regardant l'histoire du racisme en Europe, on tombe vite sur des exemples dans lesquels les pratiques d'exclusion se passent complètement du marqueur de la couleur de la peau, par exemple l'antisémitisme. Mais ici ce qui m'importe c'est un autre point : il y a peu de temps, j'ai discuté avec une conductrice de taxi et elle disait : « *Tu sais quoi, je viens d'Allemagne de l'Est et beaucoup de ce que tu racontes, je le connais, ça me concerne aussi.* » La première chose qui m'est venue à l'esprit, c'est : « *Tu déconnes ? Nous, on n'ose même pas aller là-bas* [en Allemagne de l'Est] *à cause des nazis*[3]*, alors qu'est-ce que tu dis-là ?* » Mais elle a quand même raison sur un point : par rapport à une partie dominante de la société [allemande], elle a connu des expériences d'exclusion et de stigmatisation. Peut-être que vous



[3] NDT : Dans certaines régions d'Allemagne de l'Est les agressions racistes commises par des groupes de néo-nazis (plus ou moins) organisés sont très nombreuses, ce qui a amené pas mal de personnes ciblées par ces attaques à éviter, si possible, de se rendre dans ces régions qui souvent sont en moyenne encore plus « blanches » que l'Ouest de l'Allemagne. Il serait cependant problématique de se contenter d'une analyse disant que les Allemand·es de l'Est seraient plus racistes et fascistes que celleux de l'Ouest. S'il est vrai que le processus de réunification a mené à une situation où un certain nombre d'Allemand·es de l'Est se considèrent comme les perdant·es de la réunification (une partie des personnes ont perdu des droits socio-économiques, les salaires sont plus bas et le chômage est beaucoup plus élevé qu'à l'Ouest, etc.), le chômage et la misère économique ne mènent pas forcément au racisme et à la violence organisée. Des groupes antifascistes allemands ont documenté à plusieurs reprises comment des groupes fascistes d'Allemagne de l'Ouest disposant d'infrastructures organisées et solides, se sont rendus à l'Est et ont activement cherché à canaliser les sentiments de frustration et de manque de perspectives d'une partie de la population locale afin d'organiser des attaques parfois massives contre les personnes perçues comme étrangères, comme par exemple à Rostock en 1992 (à voir, en allemand : le documentaire *The truth lies in Rostock* en ligne sur youtube.com).

" Le terme de « privilège » réduit le racisme à une lutte de répartition entre noir·es et blanc·hes dans laquelle les deux se font face et se disputent des ressources "

vous rappelez le procès concernant une lettre de candidature sur laquelle un DRH avait apposé la mention « Ossi »[4]. À l'époque le verdict disait : il ne s'agit pas d'une discrimination raciste puisque les « Ossis » ne sont pas un groupe ethnique. Évidemment, les Allemand·es de l'Est ne sont pas des *PoC*. Pourtant, je peux concevoir cette expérience, je peux la comprendre, voire en être solidaire. Ou alors, je peux mettre en avant ce qui nous sépare, c'est un choix.

Kwesi : Moi non plus je n'appellerais pas « racisme » les expériences des blanc·hes socialisé·es en Allemagne de l'Est, mais je suis d'accord qu'à ce niveau existent des formes spécifiques de discrimination et d'exclusion. En même temps, il y a des différences que tu nommes toi-même. J'ai grandi dans le quartier *Märkisches Viertel* à Berlin-Ouest, c'est-à-dire quasi dans le dernier pâté de maison avant le mur, et j'ai moi-même vu la montée incroyable de la violence raciste après la réunification[5]. Outre l'échec d'un pseudo-antifascisme en RDA [Allemagne de l'Est] depuis sa constitution, un

[4] NDT : *Ossi* est dérivé de *Ostdeutsche* (Allemand·e de l'Est) par opposition à *Wessi* pour *Westdeutsche* (Allemand·e de l'Ouest).



aspect important de cette montée du racisme a été la dévalorisation massive des personnes de l'Est, considérées comme arriérées et idiotes [par l'Ouest]. Il s'est alors présenté la possibilité de se distinguer par le racisme, c'est-à-dire de s'intégrer dans la société ouest-allemande en dévalorisant de manière raciste d'autres personnes, les soi-disant « étrangèr·es », et celles et ceux que l'on considère comme tel·les. W.E.B. Du Bois a bien décrit ce processus : dans les sociétés occidentales le racisme offre à des personnes situées au plus bas des hiérarchies sociales une possibilité de distinction symbolique tout en les empêchant de faire cause commune et de se solidariser. Le verdict auquel tu fais référence, selon lequel une discrimination subie n'est pas du racisme parce que les personnes concernées ne constituent pas un « groupe ethnique », s'applique malheureusement aussi aux personnes noires en Allemagne : c'est avec cette justification, que les ministères de l'Intérieur et de la Justice refusent de répondre aux demandes qui visent à savoir combien de personnes noires sont concernées par telle ou telle forme de racisme.

[5] NDT : De nombreux témoignages de personnes racisé·es font état de cette montée du racisme qui a accompagné la réunification des deux États allemands et qui a conduit à produire un sentiment d'exclusion et de peur auxquels il est fait ici référence par Kwesi, et plus haut dans le texte par Serhat. Au début des années 90, ces agressions racistes sont allées jusqu'à des attaques incendiaires de logements faisant plusieurs mort·es.

GLOSSAIRE

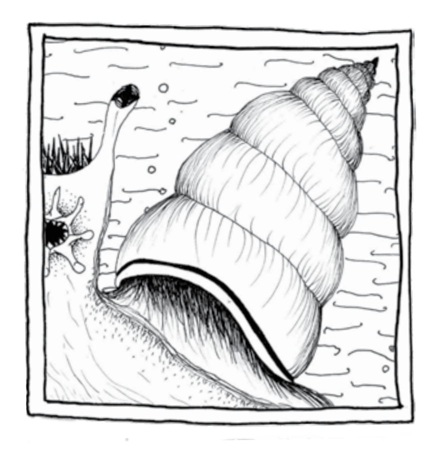
***Die Linke* (suite)**

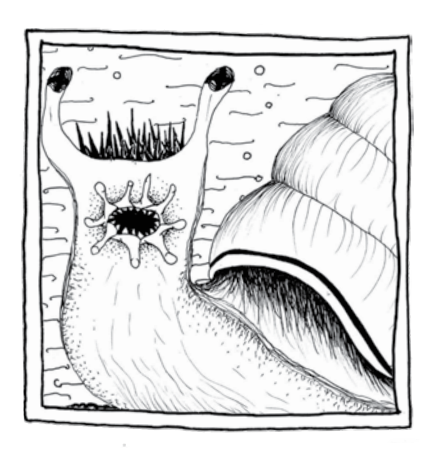
participant au système parlementaire. Si on veut parler en français de groupes politiques hors de ce cadre, on doit être plus explicite : des anarchistes, des totos, l'ultra-gauche, etc. En allemand, *die Linke* renvoie plutôt à ce qu'on pourrait appeler de manière un peu floue « les milieux militants ». Le terme est plus imprécis qu'en français, selon le contexte il comprend ou non des groupes plus institutionnels tels que les syndicats mais rarement des partis politiques (même si depuis quelques années il existe un parti s'appelant *Die Linke*). Par contre, il comprend toujours les groupes politiques qui se situent « plus à gauche » et le terme *linksradikal* ne désigne que des initiatives militantes hors du cadre institutionnel et parlementaire. L'adjectif *links* sert à désigner soit l'appartenance à ces réseaux, soit des analyses et discours politiques portés par ces milieux, et c'est dans ce sens que nous l'avons parfois traduit par « émancipateur ».

***Definitionsmacht* (pouvoir de définition)**

Le concept de *Definitionsmacht* est développé par les milieux féministes en Allemagne à partir des années 1970/80 en tant que posture à prendre dans le soutien aux femmes ayant subi des violences sexuelles. Dans des cas d'agressions sexuelles, la perception des personnes concernées est souvent mise en doute ou du moins considérée comme discutable. Elle est mise alors sur le même plan que celles de personnes qui se trouvaient là par hasard, d'ami·es, de l'entourage, de l'agresseur, etc. Le concept de *Definitionsmacht* est, au contraire, le parti pris inconditionnel de donner à la personne concernée le pouvoir de définir ce qui s'est passé. Comment on vit une situation et comment on la nomme ensuite, cela peut être différent selon les personnes. Le concept de *Definitionsmacht* reconnaît donc aussi qu'il n'est pas possible d'opérer avec des

./..





Vassilis : Mais arrêtons de dire que tout ça, ça n'est pas faire des hiérarchies. Dans cette pièce certaines personnes ont vécu des expériences de racisme bien conséquentes, et d'autres, comme les visages blancs ici présents, ont acquis une expérience conséquente dans la lutte antiraciste à nos côtés. C'est pourquoi je pars de l'idée que nous parlons une langue commune. Tu dis tout le temps qu'il ne s'agit pas de hiérarchiser les expériences des personnes qui subissent le racisme mais que ce qui t'importe, c'est de les différencier. Alors que moi, produire de la différence, ça ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est d'analyser le racisme. Faut-il concevoir le racisme comme un continuum entre « noir » et « blanc » comme vous le faites ? Ou vaut-il mieux dérouler une analyse du racisme en se demandant toujours comment le rendre impossible ? À savoir par l'existence, tout au long de l'histoire de la construction du racisme en Allemagne, de sujets antiracistes, migrants et postcoloniaux* en résistance.

Kwesi : Tu simplifies notre position et tu présentes nos idées respectives comme si on pouvait seulement faire soit l'un soit l'autre. Je pense qu'on peut faire les deux.

a&k : Si on reprend le point de départ de ce débat, qui était comment les procédés d'auto-définition et de hiérarchisation des différentes expériences du racisme dans les milieux antiracistes ont fait se refermer ces milieux sur eux-mêmes, les ont paralysés et rendus incapables d'agir sur la société...

Kwesi : Oui, totalement contre-productif.

a&k : C'est ça, contre-productif – même si je ne pense pas que tout doive toujours être constructif. Il y a en tous cas eu d'autres débats dans les milieux militants allemands (*die deutsche Linke**) où de telles ruptures ont été importantes. Alors, y a-t-il, selon toi, une autre manière de faire ?

Kwesi : Pour analyser le racisme, la dynamique peut être différente si les personnes cessent de me voir, en tant que personne noire, comme seul concerné, et qu'elles considèrent que les privilèges blancs jouent aussi un rôle. Par exemple, cela conduit certain·es à faire l'effort d'écouter autrement, non plus seulement mon vécu mais aussi l'analyse que j'en fais, parce qu'illes réalisent qu'il s'agit là d'une ressource qui n'est pas directement accessible à des personnes blanches. Prenons l'exemple de la campagne pour le changement des noms de rue glorifiant l'histoire coloniale ou reprenant des dénominations racistes, comme dans le dit « quartier africain » à Berlin-Wedding. Le but de cette campagne n'est pas de simplement remplacer un panneau par-ci par-là mais de changer de perspective dans les politiques de la mémoire. L'un des thèmes très controversés à ce niveau est la question du rapport entre la *Shoah* et les autres holocaustes.

Vassilis : Les autres holocaustes ?

Kwesi : J'utilise ce terme pour...

Vassilis : Non, non, non, stop ! Si tu étais un Allemand en train de dire ça, on aurait un problème !

Kwesi : Pour moi le terme holocauste ne sert pas spécifiquement à désigner la *Shoah*. Historiquement, il a aussi servi à désigner d'autres exterminations de masses. Ce qui importe c'est de se poser la question des liens existants entre ces expériences de violence collectives. [...] De mon point de vue, il y a beaucoup de liens, des liens manifestes, avec l'histoire du Sud-Ouest Africain Allemand[6] : au niveau idéologique, au niveau des personnes impliquées, etc.

Vassilis : Mais ce que tu dis dépasse les bornes ! On ne peut pas remettre en cause la singularité de la *Shoah*, c'est la limite absolue de ce qui est négociable en Allemagne. C'est comme ça. Six millions de juifs et juives tué·es mécaniquement comme à l'usine – ça reste unique dans l'histoire mondiale. Une singularité absolue, c'est non négociable.

Kwesi : Je ne veux pas remettre en question la singularité de la *Shoah*. Mais imposer un choix entre singularité et continuité, ça hiérarchise les choses tout en occultant certains aspects importants. Quand je dis qu'on ne peut pas comprendre le Troisième

[6] NDT : Le territoire actuel de la Namibie a été une colonie allemande entre 1884 et 1915 et n'a finalement obtenu son indépendance qu'en 1990.

Reich sans prendre en compte l'histoire coloniale allemande, ça déclenche directement ce type de réflexe sur l'idée de singularité. Un exemple : il y a six mois, lors d'une table ronde, j'ai longuement échangé avec Sigfried Benker, un conseiller municipal Vert de Munich, en place depuis longtemps, qui s'était engagé à changer des noms de rue là-bas. Il a fait en sorte que la rue Von Trotha soit rebaptisée rue des Héréros[7]. Pour d'autres rues, il a fait rédiger des commentaires, dans le même sens que la *Straßeninitiative* (association pour la rebaptisation des rues) de Berlin à laquelle je participe. Mais il y a des différences nettes dans les manières de le faire. Par exemple, j'aurais préféré qu'on remplace le nom de Von Trotha par celui d'une personnalité de la résistance et non par un groupe. Mais ma critique va plus loin, on en a débattu avec virulence – à la surprise de Monsieur Benker. Le commentaire concernant la rue de Swakopmund – à Swakopmund se trouvait un des premiers et des plus grands camps de concentration en Namibie – est formulé dans un langage euphémisé : « *Suite à un « soulèvement » un « camp d'internement » a été mis en place.* » J'ai objecté : il ne s'agissait pas d'un soulèvement – ça c'est du langage colonial, c'est du point de vue des colonisateurs qu'il s'agissait d'un soulèvement – mais d'une guerre de libération. Et ce n'était pas un camp d'internement : l'ordre donné par le Chancelier de l'Empire allemand était de mettre en place un « camp de concentration ». Monsieur Benker a répondu qu'il ne pouvait pas permettre que cela soit formulé ainsi, puisqu'il était de sa responsabilité de préserver la singularité de l'holocauste perpétré contre les Juifs et les Juives. Il était surpris que je lance un tel pavé dans la mare. Les liens qu'on peut faire maintenant avec les théories critiques de la blanchité se trouvent dans les réactions du public. Ceux et celles qui avaient plus de 35/40 ans ont dit que oui, Monsieur Benker avait évidemment raison. Et les plus jeunes ont dit, que non, elleux, en tant qu'Allemand·es blanc·hes pensaient qu'il fallait parler de « camp de concentration ». Illes ont parlé à partir d'une position qui rend compte des rapports de pouvoir asymétriques existants aussi dans le champ du savoir et de l'analyse historique.

Serhat : Mais pourquoi est-il important de le nommer comme ça ?

Kwesi : Parce que c'est exactement cette théorie qui les a amenés à percevoir ces processus de hiérarchisation dans le champ du savoir.

Juliane : Mais ce que je ne comprends pas, c'est le lien avec le fait que tu sois noir et qu'illes soient blanc·hes.



[7] Lothar von Trotha était commandant en chef des troupes allemandes dans l'ancienne colonie du Sud-Ouest Africain Allemand. En 1904, il a dirigé les opérations qui menèrent au génocide des Héréros.

GLOSSAIRE

pouvoir de définition (suite)

définitions figées, soi-disant objectives des violences, comme le font par exemple la police et la justice. Les féministes parlent d'un pouvoir (*Macht*) et non d'un droit (*Recht*), puisqu'il s'agit bien d'un contre-pouvoir revendiqué dans le cadre de luttes contre le système patriarcal et non d'un droit qui pourrait être accordé par une instance quelconque.
Depuis les années 80, le concept a été élargi et repris par d'autres luttes (d'autres personnes que des femmes, d'autres types d'agressions que sexuelles, ...). Certaines féministes insistent bien sur le fait que ce concept est un d'outil parmi d'autres de « justice communautaire » produit dans des espaces féministes et militants, et qui parfois devrait être adapté à d'autres contextes.
Le concept de *Definitionsmacht* a été critiqué – par des courants anti-féministes, on s'en doutait – mais aussi dans le cadre de luttes antiracistes : des activistes réfugié·es ont notamment souligné que ce concept pouvait créer des situations où des accusations sont portées contre des personnes sans qu'on leur explique précisément ce qui leur est reproché et sans possibilité de pouvoir se défendre, ce qui n'était pas sans leur rappeler certaines expériences traumatisantes qui les avaient amenées à quitter leurs pays d'origine. Sans pour autant remettre en question la *Definitionsmacht* dans l'absolu, ces critiques ont amené certains réseaux militants à affiner et à complexifier l'approche. Vous pouvez lire plus à ce sujet dans la brochure du réseau *transact* mentionnée dans l'introduction à ce dossier (note [1] page 20).
Dans le contexte français ce concept est également appliqué par des féministes, sans pour autant être une véritable instance connue de tou·tes, comme il l'est dans les milieux militants germanophones.

« Illes regardent si nous allons nous entre-tuer »

Kwesi : C'est une question d'accès : en fonction de nos expériences individuelles et collectives, les espaces de connaissance ne nous sont pas tous accessibles de la même manière. Si je m'appuie sur les théories féministes pour réfléchir et agir, c'est la même chose : je peux m'en servir alors que je ne suis pas une femme, mais je dois garder en tête qu'en tant que personne avec une socialisation d'homme et les privilèges qui en découlent, je n'ai pas accès à certaines connaissances.

Serhat : Mais qu'est-ce qui se passerait alors, si un blanc arrivait et disait : « *Je ne suis pas d'accord, dans le contexte actuel « camp de concentration » appelle d'autres associations d'idées. Même si c'était le terme utilisé à l'époque, aujourd'hui, quand nous lisons « camp de concentration », nous pensons à Auschwitz.* » En entendant cela et en se référant aux approches critiques de la blanchité, des personnes diraient alors : « *Tu critiques l'utilisation de ce terme, juste parce que tu n'as pas accès à certaines connaissances.* » Et ainsi, toute son argumentation pourrait être balayée.

Kwesi : Mais justement, la différence est là. Notre position n'est pas essentialiste. C'est pourquoi nous cherchons à faire des coalitions et proposons un travail d'éducation. Je suis convaincu que ça sert à quelque chose de proposer aux gens différentes sources de connaissance. Mais il ne s'agit pas uniquement de proposer du savoir. En rendant visibles ces processus de hiérarchisation, il s'agit de montrer que cette hiérarchie est marquée de colonialité*.

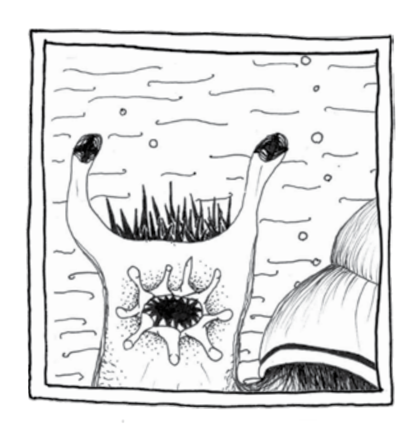
Vassilis : Je suis d'accord avec tout ce que tu dis. Évidemment ça me renvoie à mes propres expériences dans les années 80, quand nous, les *Kanaks*[8], avons commencé à parler de racisme en Allemagne. Les vieux messieurs sociaux-démocrates nous disaient : « *Arrêtez avec ça, vous remettez en question la spécificité de l'Holocauste. En Allemagne, on ne peut pas parler de racisme, l'idée de racisme est directement connectée à celle de l'Holocauste.* » Et pour nous alors ne restaient que les mots « haine des immigré·es », « xénophobie », « préjugés »... On s'est battu·es pour pouvoir appliquer le terme de racisme à notre situation à nous. C'est aussi pour cette raison que je ne dénigrerai jamais ton projet. Je pense par contre que nous avons des généalogies différentes du savoir antiraciste. On peut bien sûr en discuter. Mais celles et ceux qui défendent une politique des identités, qui portent des masques blancs ou noirs, nous imposent un faux débat, celui de trancher si les théories critiques de la blanchité sont bonnes ou mauvaises. Pour moi, ces critiques sont une partie intéressante d'un savoir antiraciste global. Elles rendent compte d'une certaine expérience en lien avec la situation postcoloniale et la diaspora noire. Ma manière de concevoir le racisme a émergé avec la Seconde Guerre mondiale. Mais par pitié, ne menons pas la discussion comme nous l'imposent ceux et celles qui veulent voir si, au final, nous allons nous entre-tuer. Nous devrions créer un espace réservé à la discussion du racisme, dont le cadre ne serait pas imposé par les automatismes et les évidences de notre époque.

Kwesi : Tu viens juste de dire : « *illes regardent si nous allons nous entre-tuer* ». J'ai l'impression que votre texte dans le journal *analyse & kritik* [premier article de la série] a été utilisé pour nous monter les un·es contre les autres : « *C'est kanak attack qui l'a dit !* » Pour des Allemand·es blanc·hes c'est une aubaine que nous nous dévorions entre nous. Regarde le type de réaction qu'il y a eu suite à votre article dans les milieux berlinois culturels et politiques : « *Voilà enfin une paire d'arguments pour nous débarrasser de ces personnes noires trop chiantes.* » Grand soulagement... J'aurais souhaité retrouver dans vos autres textes certaines des choses que tu viens de dire.

Vassilis : Tu as raison, alors allons-y maintenant.

Juliane : Attendez, moi j'ai des objections ! Je voudrais revenir au débat sur les noms de rue, parce que je ne suis pas du tout d'accord : ton analyse est basée sur tes études critiques des contextes

[8] NDT : Insulte allemande envers les immigré·es d'Europe du sud (Italien·nes, Grec/ques, Portuguais·es...) puis par extension les immigré·es arabes, perses, et principalement turc/ques. Le terme a été réapproprié en Allemagne comme auto-définition depuis les années 90. Dans ces deux usages, et malgré qu'il y ait un lien concernant l'origine du mot, il n'est jamais spécifiquement fait allusion aux luttes indépendantistes kanakes qui restent très méconnues en Allemagne.



historiques en rapport avec le colonialisme. Et peut-être que ta motivation à les faire vient du fait d'être noir. Quand des Allemand·es blanc·hes réfléchissent aux changements nécessaires dans l'élaboration de la mémoire collective, illes sont bien sûr amené·es à le faire parce que la composition de la société a changé et qu'il importe de prendre en compte la présence des personnes noires. Mais dans les deux cas, les prises de position, par exemple concernant ce changement de nom de rue, ne sont pas seulement liées au fait d'être blanc·hes ou noir·es, comme si nos subjectivités étaient complètement déterminées par nos expériences différentes du monde sur ce plan. Pour moi, c'est vraiment un problème de lier les analyses politiques et les approches théoriques à l'origine des personnes, ça divise.

Serhat : Juliane a raison. La subjectivité d'une personne se construit dans la lutte, et non à partir de sa position sociale. C'était ainsi dans l'histoire du mouvement ouvrier, et c'est pareil dans l'antiracisme. On ne peut pas faire découler les analyses et connaissances politiques uniquement des conditions de vie d'une personne, et dire, « *ça vient vraiment de la couleur de sa peau, ça vient vraiment de son niveau de revenu* ».

Kwesi : Mais ça, personne ne le dit !

Serhat : Quand tu parles des « accès limités à la connaissance », je n'en suis pas si sûr...

Kwesi : On parle de connaissances en tant que ressources, il ne s'agit pas de dire : « *parce que tu ne l'es pas, tu n'y auras jamais accès* ». Et l'accès à ces ressources ne garantit pas non plus automatiquement des connaissances justes, il faut aussi en discuter. Sauf que vous, vous le présentez comme une erreur théorique. Vous écrivez « *depuis le début, les critiques de la blanchité tournent en rond* ». Ce n'est pas vrai. Cent ans de production théorique par des noir·es qui attire le regard sur les privilèges blancs, on ne peut pas dire qu'elle tourne en rond, seulement parce que, de-ci de-là, des personnes en font un usage simplifié et pas très intéressant.

Vassilis : Attends, tu ne peux pas t'approprier W.E.B. Du Bois et plein d'autres gens et les ranger dans les théories critiques de la blanchité. Il y a une différence entre les productions théoriques de la blanchité et celles de la *Black Experience** dans le contexte de l'Atlantique Noir*, c'est vraiment une expérience beaucoup plus large et plus riche.

a&k : Je voudrais bien revenir encore une fois à la réalité matérielle du racisme. Tout à l'heure, nous avons parlé brièvement du fait que dans une société divisée en classes, le racisme légitime les inégalités sociales...

Kwesi : Oui, à ce propos il existe une étude très intéressante, *l'Initiative Schwarzer Menschen in Deutschland* [ISD, association de personnes noires en Allemagne] vient tout juste d'en publier les résultats. Cette étude évalue à quel point, dans le système éducatif allemand, des personnes noires vivent des discriminations

GLOSSAIRE

Postcolonial, postcolonialisme, colonialité

Les théories postcoloniales, à partir des années 1980, et, au départ, surtout dans le monde anglo-saxon (États-Unis, Inde, Grande-Bretagne), dénoncent et déconstruisent des discours, des représentations coloniales du monde et la permanence de rapports de pouvoir du type colonial entre les anciens pays colonisés et les métropoles.
Il faut rappeler l'importance de la colonisation dans l'histoire et l'actualité mondiales pour comprendre la portée politique de ces théories : « *En 1800, les puissances occidentales revendiquaient 55% de la surface de la terre, mais en détenaient en fait à peu près 35%. En 1878, elles en possédaient 67% : leur taux d'expansion avait donc été de 210 000 kilomètres carrés par an. En 1914, ce taux de croissance avait atteint le chiffre ahurissant de 620 000 kilomètres carrés par an, et l'Europe détenait une superficie totale grandiose, environ 85% de la surface de la terre, en colonies, protectorats, pays dépendants, dominions et* commonwealth. », Edward Said, *Culture et Impérialisme*, 1992. À partir de là, des personnes et des mouvements intellectuels et/ou politiques se sont attachés à comprendre et à défaire les rapports de pouvoir postcoloniaux, ceci dans plusieurs pays et particulièrement au Moyen-Orient et en Inde, où ces théories ont déjà une longue histoire. En France (et en français), elles sont relativement récentes et restent très minoritaires aussi dans les réseaux militants, malgré de claires volontés de les rendre effectives : postcolonialyon.wordpress.com. Dans d'autres espaces, les théories postcoloniales ont déjà largement circulé et ont été critiquées. Pour des auteurs comme Vivek Chibber, ces analyses accordent trop d'attention aux discours, aux représentations sociales (posture postmoderne*) et pas assez aux systèmes de production et de reproduction sociales (postures matérialistes et modernes). Les mouvements décoloniaux d'Amérique latine expriment aussi

./..



spécifiques. Le résultat : jusqu'aux classes de collège, les élèves noir·es, quels que soient leurs liens avec le continent africain, voient les discriminations racistes peser plus lourdement sur leur parcours scolaire que les effets positifs induits par l'appartenance à une classe sociale aisée, liée au niveau d'études de leurs parents. C'est à noter parce que cette appartenance à une classe sociale est considérée comme le plus important facteur de succès dans le système éducatif allemand. Je voudrais maintenant faire une étude, dans deux arrondissements berlinois, sur la réussite scolaire au passage de la 6e à la 7e année[9] – tout ça en proposant aux personnes de se définir elles-mêmes selon diverses catégories. Parce que moi ou ma fille, par exemple, nous sommes autrement concerné·es par le racisme que des Allemand·es d'origine turque ou asiatique. Et c'est exactement là-dessus que j'aimerais avoir des données, car jusqu'à maintenant, on ne collecte pas de données spécifiques sur les personnes noires.

Juliane : Le problème d'une enquête comme tu la proposes, c'est, à mes yeux, de faire comme s'il était possible de séparer parfaitement les différents groupes, tout comme les partisan·es de la ségrégation le fantasment.

Kwesi : Les catégories doivent rester flexibles et elles doivent se négocier en concertation avec les communautés. Mais se cacher derrière l'affirmation que collecter ces chiffres serait essentialisant, revient à dire qu'on ne peut pas prouver le racisme structurel dans ses effets concrets et dans toutes ses manières de créer de la différence. Et ça, c'est le contraire de *l'empowerment*.

Vassilis : Je me suis rendu compte d'une chose aujourd'hui. Vous dites que nos arguments sont utilisés par celles et ceux qui n'attendent que ça pour se dédouaner des accusations de racisme. Nous refusons catégoriquement que certain·es se sentent autorisé·es par notre texte, au nom de l'analyse critique du racisme, à nier la place de l'expérience noire dans le continuum raciste que représente l'Allemagne ! Les études critiques de la blanchité appartiennent bien au spectre de l'analyse critique du racisme. Cela n'empêche pas de pointer que certains aspects de leurs productions théoriques et de leurs applications pratiques sont problématiques. On a commencé à discuter de la notion de « privilège ». La notion de rapports de domination pose également problème. C'est pour ça que des tensions existent dans le champ de l'analyse critique du racisme. J'espère que de votre côté, vous avez aussi compris les raisons de notre intervention. Par mes textes, je voulais soutenir les personnes avec lesquelles j'ai mené des luttes politiques antiracistes depuis des années, sans nier les conflits existants. Je voulais critiquer les applications concrètes des critiques de la blanchité qui détruisent les réseaux transnationaux *No Border*. Elles créent vraiment une idéologie qui vise une pureté du discours.

Kwesi : J'ai compris tout ça. Mais votre silence dans ce débat, je l'ai quand même perçu comme un manque de solidarité et ça a servi les mauvaises personnes.

Vassilis : Je n'ai pas du tout eu conscience des controverses autour de nos textes. J'ai lu deux textes sur des blogs, c'est tout. Je participe à des débats sur le racisme dans toute l'Allemagne, à Berlin aussi. Personne n'est venu pour ça ! On n'a même pas reçu un seul mail là-dessus. Nous vivons dans des réalités différentes. Je n'ai pas le temps de regarder des sites internet pendant des heures. Je suis prêt à débattre, mais personne n'a envie de discuter. Pour moi, la conséquence est qu'on a besoin de nouveaux formats pour pouvoir discuter ensemble. Cela n'est possible qu'en se rencontrant, en se disputant et en faisant des choses ensemble.

a&k : Est-ce que vous savez pourquoi la discussion, par exemple, au campement No Border a été aussi virulente ? Pourquoi les approches critiques de la blanchité font autant polémique
[en Allemagne] ?

Juliane : Une des raisons est que c'est fatiguant de travailler sur des conflits politiques ; parce qu'il

[9] NDT : En moyenne les élèves ont entre 11 et 12 ans, ce qui équivaut au passage de la 6e à la 5e dans le système scolaire français.

s'agit bien là, d'un conflit politique. Beaucoup de personnes essayent alors de régler le problème de manière « policière », en cherchant à déterminer qui serait autorisé à s'exprimer par rapport à quel sujet et qui aurait le plus raison. C'est une démarche très confortable : de tels calculs produisent facilement le sentiment d'être du bon côté, au sens d'être du côté de la position la plus critique. Mais cette démarche gomme la dimension politique : se frotter les un·es aux autres, faire face aux conflits, développer des analyses communes qui nous portent pour un moment. Au fond, c'est aussi une démarche confortable, parce que derrière, on n'est même pas obligé·es de construire des luttes politiques avec ça.

a&k : Vous décrivez la réflexion permanente sur les privilèges comme stérile, alors selon vous, comment est-ce qu'on devrait faire ?

Serhat : Il doit y avoir un moyen d'aborder tout cela sans aboutir à des assignations identitaires. Identité et position sociale sont des termes qui ne sont pas dynamiques, ce sont des approches figées, qui compromettent la possibilité de changement social. Ce qui est important pour moi, c'est de produire une terminologie dynamique qui permette de penser le changement.

Kwesi : Je continue à penser que ce type de réflexion est important. Et c'est peut-être aussi pour ça que la discussion sur ces sujets est si virulente : il existe, en sciences sociales, des études empiriques sur la « dynamique de la négation », comme celles de Philomena Essed ou, spécifiquement sur le contexte antiraciste allemand, celle d'Anja Weiß *Rassismus wider Willen* [le racisme involontaire]. Selon le modèle de Paul Gilroy, si je te raconte une expérience d'oppression et que tu es privilégié·e, dans un premier temps, tu vas rejeter ce que je raconte. Si j'insiste, tu vas commencer à te sentir coupable parce que tu vas réaliser que tu te trouves de l'autre côté du privilège. La culpabilité se transforme alors en honte et tu comprends qu'il y a une relation entre ton privilège et mon oppression. Et peut-être, viendra le moment où tu vas finir par admettre ce que je dis. En conséquence il devrait y avoir des « réparations » – y compris des réparations symboliques, c'est-à-dire la reconnaissance qu'il existe une autre perspective sur cette histoire partagée. Je suis régulièrement confronté à ce type de scénario. Grâce à l'émergence des études critiques de la blanchité, les discussions à ce sujet sont bien plus souvent intéressantes maintenant qu'il y a quelques années.

GLOSSAIRE

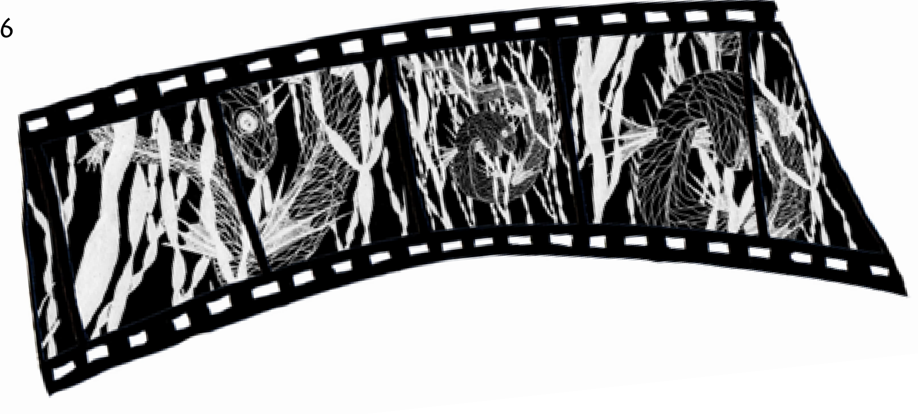
Postcolonial (suite)

des critiques contre les approches postcoloniales considérées comme trop académiques, pas assez proches des réalités sociales... Ces derniers comprennent la proposition « décoloniale » comme un processus politique qui doit s'inscrire à tous les niveaux des sociétés pour déconstruire les modes de pouvoir produits par le colonialisme qu'ils nomment la « colonialité du pouvoir » : « *C'est ainsi que la race, à la fois mode et résultat de la domination coloniale moderne**, a imprégné tous les champs du pouvoir capitaliste mondial. Autrement dit, la colonialité s'est constituée dans la matrice de ce pouvoir, capitaliste, colonial/moderne et eurocentré. Cette colonialité du pouvoir s'est avérée plus durable et plus enracinée que le colonialisme au sein duquel elle a été engendrée, et qu'elle a aidé à s'imposer mondialement.* », (Anibal Quijano, *« Race » et colonialité du pouvoir,* 2007).

Atlantique Noir / *Black Experience*

Par Atlantique Noir, le théoricien britannique Paul Gilroy décrit un espace culturel transnational, un lieu d'échanges et de liens au sein duquel se construisent et se dé-construisent sans cesse les cultures noires. L'océan atlantique est ici pensé comme un lieu traversé par les histoires des Africain·es mis·es en esclavage, déplacé·es dans le cadre du système colonial, de la diaspora noire aux Amériques et en Europe. Gilroy parle de la diaspora noire non pas dans l'idée plus « classique » d'une conscience communautaire et d'une sorte de mémoire d'une terre des origines. Tout au contraire, l'Atlantique Noir conteste les visions essentialistes et ethnicisantes des cultures noires, puisqu'il se veut un espace de mobilité, d'expériences et de savoirs noirs qui, depuis le système esclavagiste, donne naissance à des contre-cultures hybrides que les lectures eurocentrées de la modernité* se sont obstinées à ignorer ou à mépriser. Il est

./..



Serhat : Ce qui ne me va pas du tout, c'est de considérer que les hiérarchisations racistes et les accès limités à des connaissances ne pourraient être mis en lumière que par les analyses du privilège blanc. Il existe pourtant une toute autre version, qui aborde l'histoire avec d'autres perspectives. Je voudrais illustrer cela par une citation d'un militant des *Black Panthers* de Chicago, Bob Lee, qui disait en 1968, en référence à la *Rainbow Coalition*[10] des années soixante : « *Il n'y a rien de mal à construire de la fierté de soi, de sa communauté, de sa culture et de son peuple. Toutefois, certaines personnes restent bloquées dans cette phase et ne la dépassent jamais.* Rainbow Coalition *était juste un nom de code pour lutte des classes.* » Autre exemple : il y a quelques temps, j'ai assisté à une conférence sur les études postcoloniales à l'université Humboldt de Berlin. Une professeure disait en substance : « *Je veux que mes étudiant·es allemand·es blanc·hes se sentent vraiment mal, pour qu'illes voient pour une fois ce que ça fait.* » Cette approche existe également dans des ateliers de conscientisation. Mais, la honte et la culpabilité sont des approches grotesques, si le but est de construire des démarches progressistes, émancipatrices, qui pourraient nous faire avancer. La honte, la culpabilité et surtout la peur suscitent toujours des réponses défensives réactionnaires. Nous avons besoin d'autre chose. Tu dis que ton intention n'est pas de déclencher ces sentiments, qu'ils arrivent comme un réflexe défensif. Mais, en fin de compte nous parlons d'un tout petit cercle de personnes : les milieux antiracistes. Nous ne parlons pas du tout de personnes qui n'ont aucun problème à tenir des propos racistes. Et dans ce contexte, cette stratégie est pour moi inadaptée, disproportionnée. Je la trouve contre-productive, parce qu'elle ne nous permet pas de toucher les personnes qu'il faudrait gagner à notre cause pour libérer cette société du racisme.

Sharon : Pour moi, c'est vraiment abusif d'interpréter les choses comme vous le faites. Pour rester dans le concret, je vais parler de ma situation en tant que mère noire en Allemagne. Quand j'interviens dans le débat sur les livres pour enfants[11], la société dominante ne me perçoit pas comme une spécialiste mais au mieux comme l'une des « concerné·es ». C'est exactement pour cette raison qu'il est important que des personnes critiquent ce qui se passe dans ce débat à partir de différentes positions. Si je me positionne en tant que femme noire, on me reproche – c'est ce que je peux lire dans les commentaires – de vouloir faire la victime, de seulement me plaindre et pleurer. Pourtant, « femme noire » est pour moi une auto-définition politique qui me permet de m'inscrire dans une histoire de résistances de femmes noires et de continuer à agir dans ce contexte. J'aime m'organiser politiquement avec d'autres, mais je veux savoir avec qui je m'organise. Le positionnement politique est pour moi un code, pour savoir qui sont les gens, et si nous avons un langage commun.

Kwesi : J'ai remarqué à plusieurs reprises que vous décriviez notre position comme si elle était monolithique. Je ne pense pas non plus qu'il soit nécessaire de ressentir de la culpabilité et de la honte pour amorcer une prise de conscience. Mais ces réflexes défensifs sont quand même souvent là, par exemple lorsque je dis qu'en Namibie il s'agissait bien de camps de concentration. Ce qui provoque ces réactions défensives, c'est le fait que l'identité allemande, l'image que les Allemand·es se font d'elleux-mêmes, est traversée par

[10] La *Rainbow Coalition* [coalition arc-en-ciel] était, aux États-Unis, un regroupement d'organisations antiracistes fondé à la fin des années soixante suite au Mouvement des droits civiques. Y participaient, par exemple, les *Black Panthers*, le Mouvement Amérindien et les *Young Lords* (un rassemblement d'Étatsunien·nes d'origine portoricaine), mais aussi des organisations de gauche comme la *Young Patriots Organization*, qui étaient actives dans les quartiers pauvres blancs et qui se sont solidarisées avec la lutte antiraciste du *Black Power Movement*. Il ne faut pas la confondre avec la *Rainbow Coalition* qui a suivi la campagne électorale pour les présidentielles de 1984, menée en faveur des droits civiques par Jesse Jackson.

[11] NDT : En 2013 la décision d'une maison d'édition de changer le terme « nègre » du livre *Die kleine Hexe* (La petite sorcière), grand classique de la littérature pour enfants en Allemagne écrit en 1957, pour lui préférer un mot sans connotation raciste, avait déclenché une énorme polémique dans les milieux de la culture allemands. Voir à ce sujet : *Le retrait du mot nègre d'un livre divise l'Allemagne*, *Libération*, 19 janvier 2013.

" La honte, la culpabilité et surtout la peur suscitent toujours des réponses défensives réactionnaires. Nous avons besoin d'autre chose "

l'idée qu'illes se seraient suffisamment confronté·es à leur passé et qu'illes l'auraient réglé. Et si moi je viens compliquer les choses en disant qu'il n'y a pas eu de travail de recherche et de reconnaissance concernant le colonialisme allemand, cela fait réaliser aux gens : « *Oh mon Dieu, ça veut dire que je n'ai pas fait tout ce qu'il faut pour être un bon Allemand* ». Les émotions montent alors, mais sans que moi j'ai employé des méthodes particulières pour les provoquer.

Une dernière chose : je pense aussi qu'on ne peut pas rejeter entièrement les politiques des identités. En Allemagne beaucoup de gens ne reconnaissent pas que le racisme structure toute la société. Illes l'individualisent et l'excusent. Dans ce contexte, la construction d'identités collectives de personnes noires ou de *PoC* participe largement d'une stratégie d'*empowerment*.

Paru dans *analyse&kritik* 584, 21 juin 2013

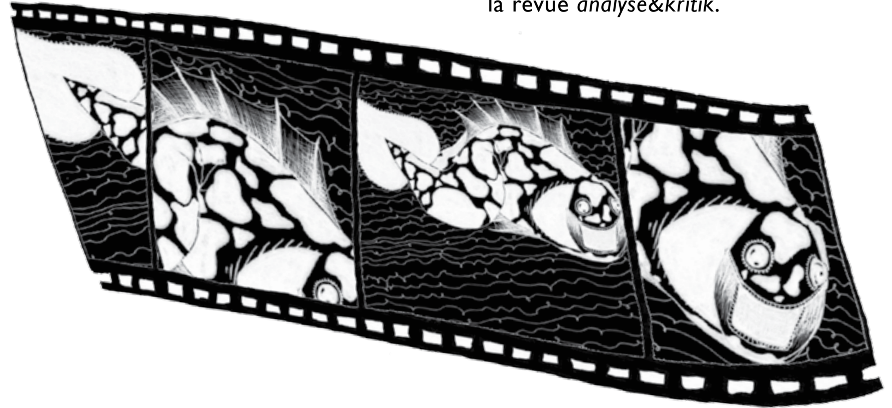
Les auteur•es :

Juliane Karakayalı est professeure en sociologie à l'Université protestante de Berlin. **Vassilis Tsianos** enseigne la sociologie des migrations à l'Université de Hambourg. **Serhat Karakayalı** est chercheur invité à l'Université de Hambourg.
Vassilis et Serhat étaient actifs dans le réseau *kanak attack*. Le réseau n'existe plus vraiment, mais en suivant ce lien : http ://www.kanak-attak.de, on peut trouver leur manifeste, entre autres, en version française.
Avec **Aida Ibrahim**, tous les quatre participent au *Netzwerk kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* [réseau de recherche critique sur les migrations et les régimes de frontières].

Artur Dugalski, **Eleonora Roldán Mendívil** et **Malik Hamsa** vivent à Berlin et à Hambourg et travaillent dans différents contextes politiques sur les questions du racisme, de la blanchité et de l'antisémitisme.

Sharon Dodua Otoo est écrivaine et directrice d'édition de la collection *Witnessed* pour les Éditions *Assemblage*. **Joshua Kwesi Aikins** est politiste et doctorant à l'Université de Bielefeld, il est engagé dans des mouvements pour les changements des noms de rue coloniaux. Joshua Kwesi Aikins et Sharon Dodua Otoo sont actives dans l'*Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* [IDS, association de personnes noires en Allemagne].

Jan Ole Arps et **Romin Khan** modèrent la discussion et font partie de la revue *analyse&kritik*.



GLOSSAIRE

Atlantique Noir (suite)

important de penser l'Atlantique Noir comme un espace en continuel mouvement. Le livre *The Black Atlantic* a été publié en 1993, voici l'extrait d'une interview avec Paul Gilroy en 2008 dans la revue *Africultures* : « *Si vous regardez les statistiques aujourd'hui, vous verrez que les personnes d'origine caribéenne représenteront bientôt la minorité des Noirs vivant* [en Grande Bretagne]. *La majorité sera composée d'Africains pour qui l'histoire de l'esclavage n'a pas la même résonance. Nous nous trouvons à un stade de transition entre une ancienne communauté noire, la communauté caribéenne, et une nouvelle, d'origine africaine. Cette dernière étant tout autant divisée par la religion, la culture, la langue et l'expérience. Ses ressortissants ne sont pas tous réfugiés politiques, demandeurs d'asile ou venant d'une zone de guerre. La question est de savoir si la communauté britannique noire sera assez forte pour intégrer l'expérience de ces migrants qui contribuent à la formation d'une nouvelle communauté noire d'Angleterre ? Je ne sais pas quelle est la réponse à cela. J'espère que la réponse sera positive, mais il se peut que les craintes liées à l'insécurité et l'islamophobie soient des facteurs négatifs. Quand j'ai écrit* The Black Atlantic, *je pensais à l'histoire de l'esclavage. Je n'aurais jamais pensé qu'un jour il y aurait des personnes qui remonteraient les côtes de l'Afrique de l'Ouest dans un petit bateau pour atteindre les pays de l'Union européenne. Alors, peut-être y a-t-il un autre Atlantique Noir fait de l'expérience de ces personnes qui ont quitté l'Afrique afin d'entrer dans la forteresse du monde développé ?* »





Ma rage
Cette rage quand je repense à toutes ces années
Cette rage que j'ai jamais pu t'exprimer.
Je regarde en arrière et je me demande comment j'ai pu ne pas voir
Je sais que je me suis mise des œillères
Je sais que j'ai censuré mon regard.
Ecrire et dire ce texte me déchire
Comme si je vomissais la bile de mes souvenirs.

La difficulté d'admettre ce que j'ai vécu.
Pour tous-te-s on était le couple idéal
Ce modèle d'amour absolu
Un exemple de stabilité
Six ans et demi de fidélité
On nous mettait sur un piédestal
Et franchement ça nous semblait mérité.
J'étais si fière de notre amour
Pour moi c'était exceptionnel
De s'aimer plus, toujours
D'être aussi fusionnelles.

Je me souviens
Je me souviens de ta bouche, de tes yeux, de tes mains
Je me souviens de ton sourire, nos discussions sans fin
Je me souviens de nos fous rires, partis de rien.
Je me souviens de nos corps, comme ils s'adoraient
Et nos petites morts, encore et encore.
Je me souviens de notre complicité, on se connaissait si bien
Je me souviens du langage qu'on s'est créé
Même si souvent on n'en avait pas besoin
Il suffisait qu'on échange un regard
Pour savoir à quoi l'autre pensait.
Mon premier amour, je t'aimais plus que tout.
Mais pour dire vrai c'est du reste surtout
Dont je me souviens, je m'en souviens trop bien.



Je me souviens de ta jalousie
Avec nos ami-e-s tu la présentais comme un truc marrant
T'étais habile, même moi t'as réussi à ce que ça me fasse rire.
Je crois que personne a vu à quel point c'était violent
À quel point ça me faisait souffrir.
C'est sûr c'est pas en public
Que tu montres ton visage de flic.
Je me souviens
Dès que je rencontre une personne sympa
J'ai droit à l'interrogatoire
Et toujours la suspicion, la suspicion dans ton regard
Et toujours ma gorge, ma gorge qui se serre.
Il faut que tu la voies
Tu supportes pas que j'aille boire un verre
Avec des gens que tu connais pas.
Chaque personne est potentiellement une ennemie
Et tu t'es fait des rivales de mes rares ami-e-s
Persuadée qu'iels me draguent,
Veulent me voler à toi, tu les haïs.
Talentueusement vicieuse
Tu arrives insidieusement à t'insérer dans mon esprit
Et tu réussis, tu réussis, tu réussis à changer mon regard sur elles
Tu réussis à m'isoler
Quand je suis seule tu es plus sereine, tu te sens moins menacée.

Je me souviens
Je me souviens de ton besoin
Ton besoin de me contrôler
Contrôler qui j'étais
Contrôler mes pensées
Je me souviens de ton regard sur moi
Quand je disais ou faisais quelque chose qui te plaisait pas.
Ton regard sur mon corps aussi
Ah ça, tu t'empressais de me dire
quand tu trouvais que j'avais grossi
Comment tu m'as faite complexer
Jusqu'au point où j'ai presque arrêté de bouffer.
Je me souviens de tes jugements et de tes mots blessants
Et t'arrivais toujours à me persuader
que c'était moi qui nageais dans l'erreur.



Mais plus que tout, plus que tout, plus que tout
Je me souviens de la peur
Cette peur dans mes entrailles
Cette peur qui me tiraille
Peur de toi, peur de tes réactions, peur de ta susceptibilité
Peur qu'un mot pour moi anodin puisse te faire exploser
Que ça te blesse, que ça te vexe
Et que sur moi tu déverses ton venin.
En fait j'avais une bombe entre les mains
Une bombe à manier avec précaution
Donc j'avais peur, oui j'avais peur
Mais aussi, j'avais pitié de ta condition.
Pitié parce que tu te présentais comme une victime.
Avec les autres tu fais pas mine,
T'es drôle, tu manies la parole
T'es dynamique, charismatique
Tu prends la place et moi je m'efface.
Mais en privée c'est une autre histoire et tu m'assures
Je suis la seule à qui tu laisses voir l'étendue de tes blessures.
T'avais si peu confiance en toi
Besoin qu'on te porte et qu'on te supporte
Donc je t'ai portée, je t'ai supportée
J'ai été là, comme un pilier.
Tu te déchargeais sur moi et en fait je t'en voulais pas
Je voulais te montrer que j'étais là pour toi.
Parce que c'est sûr tu vivais des trucs durs
Chez toi avec ta mère c'était l'enfer
Et moi je pouvais rien y faire.

Plus tu me faisais souffrir, plus t'étais sûre
que j'allais finir par partir.
T'avais tellement peur que je te quitte, sans arrêt tu
testais mes limites.
Même quand c'était plus vivable,
j'ai accepté l'inacceptable
Et quand t'as été vraiment immonde,
je t'ai trouvé les meilleures excuses du monde
Je me répétais que ta violence venait de ta souffrance.
Tout ça j'en étais persuadée, je m'étais complètement
lobotomisée.
Je me souviens
Je me souviens de la honte aussi
Parce que même si j'y croyais à tout ça
Je voulais pas que les autres voient comment j'étais avec toi.
Les rares fois où une personne soulève la question
Je fuis la conversation
Et en fait, pour être honnête
Je suis vénère qu'on mette son nez dans ma relation
Parce que j'avais tellement peur que la lumière
soit faite sur ma soumission.
Tellement honte sur ce que ça disait de moi
Il fallait que personne ne le voit.
Mais en fait c'était surtout moi qui devais pas voir
C'était moi qui devais rester dans le noir.
Donc j'ai supporté,
J'ai tout encaissé.
La vie sans toi me faisait trop peur,
Alors cette voix je l'ai enfouie,
je l'ai enfouie, je l'ai enfouie.

Que ce texte ne soit jamais
Dans la bouche de qui que ce soit
Un argument brandi
Arme de lesbophobie

version originale à lire en ligne : slamlarage.noblogs.org

Et finalement, à un moment
J'ai eu déclic, j'ai enfin retrouvé mes yeux,
J'ai vu toute ta violence psychologique
Enfin j'ai vu, j'ai tout vu, tout s'est fait très vite et j'ai pris la fuite.
Et je t'ai quittée, oui j'ai été dure,
J'étais anesthésiée, t'étais face à un mur.
Et t'as chuté, tu voyais plus de sens à ton existence,
T'as dégringolé, des antidépresseurs jusqu'à l'HP.
Et c'était moi la responsable,
Aux yeux de beaucoup, j'étais coupable.
Encore aujourd'hui je me débats avec la honte
Le honte de ton emprise sur moi
La honte d'avoir été soumise comme ça
Pourquoi j'ai rien dit ? Pourquoi j'ai pas réagi ?
Te répondre, de dire non, t'arrêter, je savais pas faire
Je suis restée là à me taire.
J'arrive pas à croire que j'ai pu fermer ma gueule
Et accepter, accepter, accepter tout.
Je ressens encore dans mes tripes ce dégoût,
Ce dégoût, ce dégoût de moi-même
Parce que je me dis que quand t'acceptes, tu participes
Et si tu mets pas de limites, t'as que ce que tu mérites.
T'as vu t'étais tellement forte,
T'arrives jusqu'à maintenant à faire en sorte
Que je me dise que c'était de MA faute.
Alors que c'est faux, c'est faux.
Mais toute cette rage que j'ai jamais pu t'exprimer
Je t'ai jamais dit quoi que ce soit
Parce que t'étais trop fragile
Fallait faire attention à toi.
Toute cette rage que j'ai tue elle m'a bien torturée
Toute cette rage c'est contre moi que je l'ai retournée
Et je l'ai laissée me bouffer à l'intérieur
Me dévorer en profondeur.

Et j'ai senti le temps s'étendre
Avant de pouvoir la comprendre cette rage
Parce que même en sachant que le privé est politique
J'arrivais pas à avoir une vision critique, une vision systémique.
Parce que je me disais que c'était possible
que je sois la cible d'un mec cis
Mais pas d'une meuf, pas d'une meuf féministe.
Et même si c'est dur d'enfin le voir,
Je réalise qu'hétéroland a pas le monopole de la violence
et des rapports de pouvoir.

Maintenant j'ai trouvé des personnes
Des personnes qui me donnent des ailes
Des personnes avec lesquelles
On la partage cette rage.
Qui nous entraine
Vers le bas.
On la laissera pas nous submerger,
nos rages entrelacées sont des forces de combat.

C'est la porte d'un monde nouveau que vous m'avez ouvert,
Cette liberté de vivre et d'aimer, qui m'était tellement étrangère.
Et s'il y a un point sur lequel j'ai pas de doutes
C'est qu'avec vous je veux continuer la route.
Parce qu'ensemble on peut détruire, on peut aimer,
on peut créer,
Ensemble on peut se soutenir, se rassurer, s'encourager,
Ensemble dans un murmure, on peut rêver et tout changer,
Ensemble la sensation qu'on peut tout faire,
Car nos amours sont révolutionnaires.

T.



Les questions de *sexualité* sont appelées *questions de société*. Que met-on derrière cette expression ? On pourrait considérer qu'elle apporte quelque chose de plus politique et de moins moral que l'expression *questions de mœurs*. Mais globalement, ces questions de *sexualité* restent invisibilisés, le plus souvent relégués au domaine du privé, difficilement envisagés comme politique...



N·26 - crolamon

SEXUALITÉ(S) ET POUVOIR

TRENTE MINUTES AUTOUR D'UNE TABLE BASSE POUR UN EXPOSÉ DE SALON...

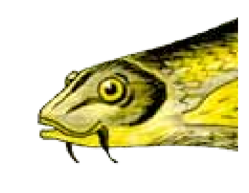
timult : Je commence par une question de vocabulaire, pour être sûre du sujet dont on parle : si on se pose la question d'un lien entre pouvoir et sexualité(s), tu parlerais plutôt de sexualités au pluriel ou de sexualité au singulier ?

c : Ouf ! C'est une question qui sonne un peu trop générale, un peu trop abstraite. Pour ramener ça à du concret, je dirais qu'il y a deux types de sexualité/s : *la sexualité* au singulier, et *les sexualités* au pluriel. Les sexualités, au pluriel, ça serait plutôt des pratiques *physico-sexuelles*, je veux dire *physiques à caractère sexuel*. Dans ce cas, j'utilise le pluriel, parce qu'il y a plusieurs types de pratiques, autour de tout ce que recouvrent les échanges des corps.

timult : C'est ce qui se passe dans les chambres à coucher ?

c : Ouais, ou même dans la cuisine, ou peu importe où... en tous cas, c'est cet échange de pratiques sexuelles. Donc ça, ce serait *les sexualités*. Elles sont au pluriel, parce qu'il y en a plusieurs types. Et après, quand je m'intéresse à la circulation du pouvoir, je le relie plus à *la sexualité* au singulier. Il me semble qu'on doit choisir le singulier parce que c'est une pensée qu'on peut dater et localiser : c'est la façon dont *la sexualité* est devenue quelque chose que tout le monde connaît. Tu seras sûrement surprise d'apprendre que le mot *sexualité* n'est apparu dans le dictionnaire français qu'en 1832... Et même, au départ, c'était seulement pour parler des *caractères sexués des personnes*, ce que maintenant on appellerait la *sexualisation*. Cette conception a prédominé depuis 1832 et jusqu'à Freud, au début du 20e siècle...

" SE DONNER DES BILLES, EN TANT QUE MINORITÉ SEXUELLE QUI VEUT FAIRE QUELQUE CHOSE DE POLITIQUE AUTOUR DE LA SEXUALITÉ "



timult : Disons pendant 60 ou 70 ans ?

c : Oui, sur toute la deuxième partie du 19e siècle. À cette époque-là, *la sexualité* était un *sujet*. Ou plutôt un *objet*, pour les scientifiques qui eux-mêmes étaient en train de construire leur discipline. Ils étaient alors dans la médecine légale, dans la psychiatrie, dans ce qui allait devenir la sexologie. Et ils produisaient pas à pas ce champ qui est devenu *la sexualité*. C'est cette sexualité-là qui me semble intéressante à comprendre, pour se donner des billes, en tant que minorité sexuelle qui veut faire quelque chose de politique autour de la sexualité. Et pour préciser encore, cette sexualité concerne tout le spectre des pratiques, jusqu'aux personnes se définissant comme *asexuel·les*. Les asexuel·les ne rentrent pas dans le champ des *sexualités* (en tant que pratiques physico-sexuelles partagées) mais par contre, illes sont pris dans ces enjeux de pouvoir, qui ont défini la *sexualité*, dans la deuxième partie du 19e dans toute l'Europe occidentale.

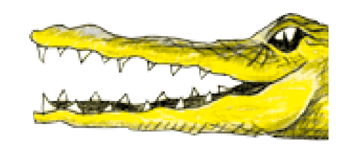
timult : Pourquoi les scientifiques de cette époque s'intéressaient-ils autant à la sexualité ?

c : C'est vrai que, dans plusieurs pays d'Europe de l'ouest et centrale à ce moment-là, il y a beaucoup d'écrits et d'observations autour de la sexualité. Pourquoi une telle attention portée aux détails des pratiques physico-sexuelles ? Pourquoi une telle envie de classement ? Parmi les justifications, on trouve par exemple celle du docteur Krafft-Ebing : travailler sur la sexualité pour améliorer la *prospérité de la race*.

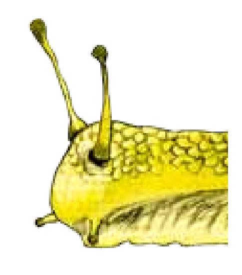
timult : Quoi ?!

c : Oui. Comprendre la sexualité pour améliorer la prospérité de la race, pas sa propagation, sa reproduction, mais sa prospérité, sa sexualité. Et ça fait de la sexualité quelque chose qui est typiquement *moderne*. C'est un pouvoir moderne, dans le sens où c'est une pensée qui classifie, qui hiérarchise les personnes.

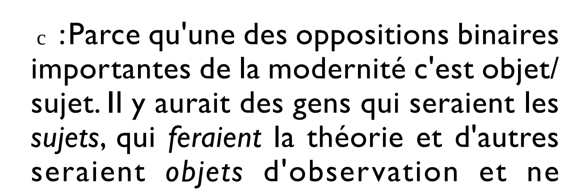
timult : Et quand tu dis *moderne*, c'est une date ?



c : C'est plutôt un mélange entre une époque, un espace et un mode de pouvoir. C'est un pouvoir qui fonctionne avec une période historique bien sûr, mais ce qu'on peut appeler la *modernité*, c'est avant tout le temps des grands partages, un certain rapport au binaire. Par exemple, les notions d'*occident* et d'*orient*… Et le plus souvent, dans les grands partages *modernes*, on sépare en deux mais on ne parle que d'un terme. Par exemple : il va y avoir les *perver·ses*[1] et donc, de fait, la *norme*. Mais de la norme, on ne va pas en parler : on se focalisera uniquement sur les *perver·ses*.



timult : Alors, pourquoi la sexualité *inventée* à cette époque est-elle typiquement moderne ?



c : Parce qu'une des oppositions binaires importantes de la modernité c'est objet/sujet. Il y aurait des gens qui seraient les *sujets*, qui *feraient* la théorie et d'autres seraient *objets* d'observation et ne

[1] Alors que, durant le 19e siècle, les femmes sont considérées comme plus enclines aux troubles mentaux et sont plus nombreuses dans les hôpitaux psychiatriques que les hommes, les données s'inversent lorsqu'il s'agit de perversions sexuelles, les hommes sont beaucoup plus nombreux. La plupart des patients de Krafft-Ebing sont des hommes : 322 sur 440 personnes renseignées. Plus précisément, sur les 118 histoires rapportées qui concernent des femmes plus de la moitié ne parlent pas directement de troubles sexuels, mais de troubles liés aux menstruations. Aucune femme sadique, fétichiste, exhibitionniste, zoophile ou pédéraste n'est représentée, sur 50 masochistes, trois seulement sont des femmes et, sur 168 invertis, 25 sont des femmes. Cette sous-représentation des femmes dans la question des perversions n'est pas surprenante. En effet, la sexualité est fortement connectée à la question des normes sexuées dans la sexualité. Les femmes sont vues comme n'ayant pas de sexualité propre, elles n'ont donc pas de perversions sexuelles.

pourraient faire que des témoignages. Et bien sûr, les pervers·es sont des objets, illes ne peuvent faire que des témoignages, illes n'ont pas accès à la théorie[2]. Pendant ce temps, les scientifiques qui produisent la théorie, eux, ne se situent pas socialement. Ils sont directement les sujets-pensants, ils sont là pour analyser. On ne sait pas pourquoi. Mais de fait, ils se posent comme supérieurs. Une autre théorie importante de cette modernité, c'est celle de la *dégénérescence*. Cette pensée a eu un grand impact scientifique aussi sur la production scientifique de la sexualité. Elle vient de Bénédict Auguste Morel, dans un livre publié en 1857. Pour que sa théorie puisse exister, il a déjà fallu qu'un peu plus tôt, des scientifiques, après avoir hiérarchisé les animaux, les végétaux, les minéraux se soient emparés de l'humain pour élaborer des classifications *raciales*.

timult : Ah oui, attends, tu l'as dit tout à l'heure ! Dans son idée, ce n'est pas parce qu'on est tout en haut de la hiérarchie des *races humaines*, qu'on va forcément y rester ; on peut être tout en haut... et on peut faire dégénérer la race civilisée supérieure, on peut tomber en bas.

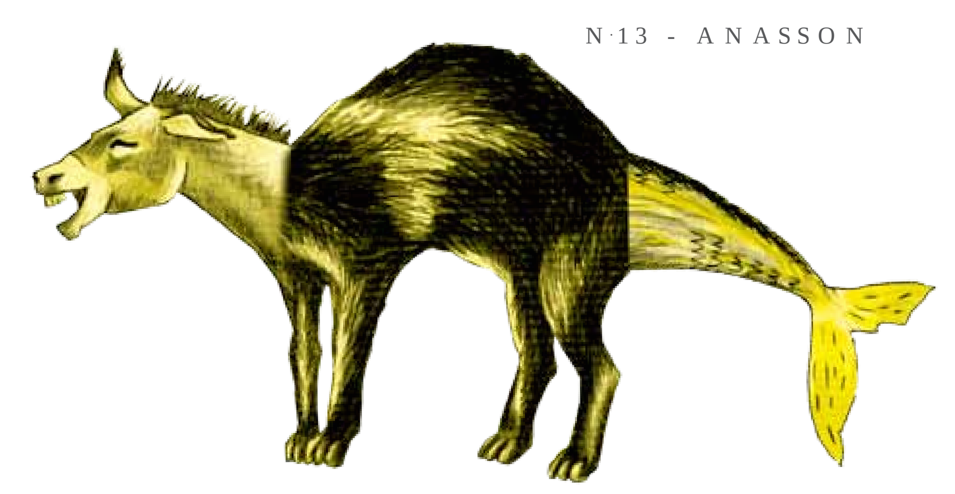
c : Voilà oui, et c'est une théorie importante, parce que c'est celle, entre autres – pour une même chose, il y a toujours plusieurs origines – qui permet de justifier le contrôle des populations jugées problématiques, et donc de produire tout un champ scientifique de la perversion s'appliquant aux personnes qui sont vues comme des risques de dégénérescence de l'espèce. Et du coup, à cette époque, la justification des scientifiques pour travailler autant sur la sexualité, les perversions, etc., c'est de dire : « *Il faut qu'on s'occupe de soigner les pervers·es, ou de les débarrasser à tout prix de leur tare* » – selon s'ils sont progressistes ou conservateurs... Quoi qu'il en soit, ça ouvre tout un champ de recherches où vont être produits énormément de discours sur le sujet. De nombreuses voix vont s'exprimer sur toutes les pratiques des pervers·es. Et celleux-ci aussi vont parler mais, comme je le disais, sans jamais avoir le statut de théoricien·nes elleux-mêmes. Quel que soit leur statut social (beaucoup sont aussi médecins, juristes, etc.), illes ne seront que témoins des recherches scientifiques en cours. Les premiers groupes de pervers·es ne se constituent qu'au tout début du 20e siècle et, au départ, seulement en Allemagne où la répression légale est très forte[3].
Ce sont pourtant les médecins normaux qui vont théoriser ce qu'est *vraiment* la sexualité.

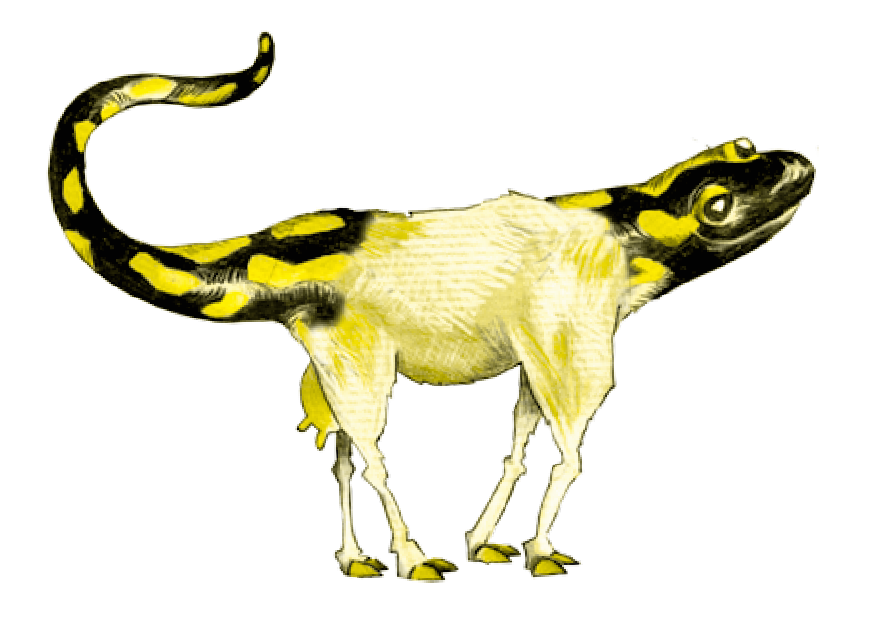
timult : Oui, les médecins avec la légitimation de la science, quoi.

c : Oui, comme *sujets*, ils sont *sujets*, c'est-à-dire êtres pensants, qui analysent, qui théorisent. Ils s'attribuent à eux-mêmes le pouvoir de le faire. Et les pervers·es ne peuvent pas avoir ce pouvoir. À la rigueur, illes peuvent essayer de négocier légèrement, avec les médecins. Dans leurs correspondances, illes discutent des catégories proposées par les médecins, de la description de leurs perversions. Dans cet aller-retour, les pervers·es offrent les détails de leurs pratiques, les scientifiques précisent leurs catégorisations et valident ou infirment les propos.
Dans ce sens, la *sexualité*, est un *mode de pouvoir*, un vecteur de circulation du pouvoir. C'est l'énonciation d'une vérité qui distribue les pouvoirs, entre ceux qui parlent, produisent le savoir, conti-

[3] Le médecin, et inverti sexuel, Magnus Hirschfeld fonde une revue pour la dépénalisation des relations homosexuelles, *Der Eigene* en 1896. À partir de là, se monte un groupe d'invertis sexuels, *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee* [le comité scientifique humanitaire] qui demande principalement le retrait du code pénal allemand du paragraphe 175 punissant lourdement les relations homosexuelles entre hommes.

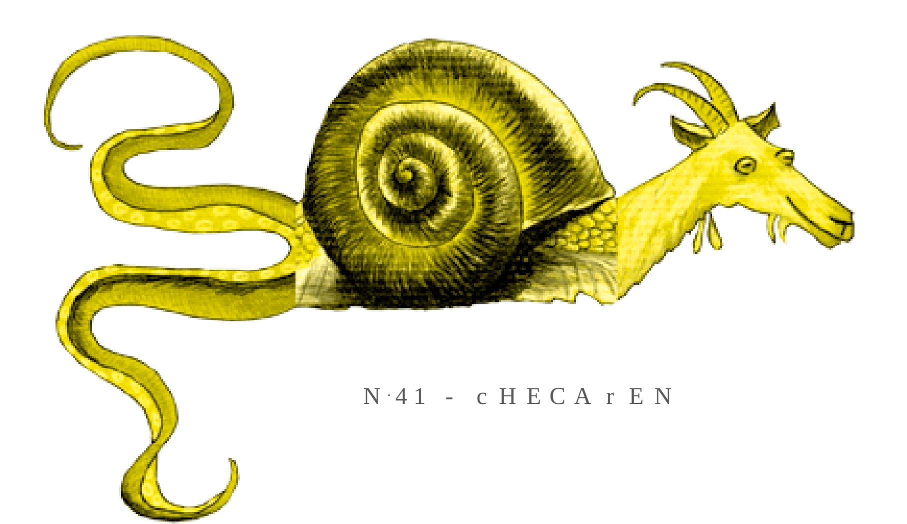
[2] Dès la 2ème édition des *Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing invite les pervers·es à lui écrire pour raconter les détails de leur sexualité. À la publication de ces nouveaux récits, il le souligne : « *La présente troisième édition* [1887] *offre aux médecins et aux juristes de nouvelles observations [...], parmi lesquelles les deux dernières devraient être d'un grand intérêt scientifique.* » De plus, un des moyens de diffusion de la science de la sexualité hors de la sphère scientifique a été l'appropriation des théories médico-légales et leur mise en circulation par les pervers·es elleux-mêmes, notamment sous la forme de récits autobiographiques.


N·13 - ANASSON



N·92 - Sachemandre

" LA SEXUALITÉ COMME MODE D'ORGANISATION ET DE GESTION DES POPULATIONS "



N·41 - cHECArEN

nuent à dicter la vérité, et ceux qui la subissent. Et c'est aussi dans ce sens qu'il n'y a pas plusieurs sexualités. Il y a *la sexualité* : comme vecteur de pouvoir, vecteur de distribution de valeurs de l'humain, de degré de civilisation de l'humain. Comme mode d'organisation et de gestion des populations.

timult : Et concrètement, qu'est-ce que ça donne ?

c : Je dirais que la sexualité, comme mode de gestion des populations, au sein de l'Europe et des métropoles coloniales (donc, dans des peuples qui avaient été classés comme développés et supérieurs par les catégorisations raciales/racistes), ça reproduit, au sein même de ces peuples dits développés, de la hiérarchie.
Et quand je dis de la hiérarchie, cela signifie aussi de la catégorie, c'est-à-dire des valeurs différenciées. En d'autres termes, dans cette période, la sexualité va être un moyen d'ériger de nouvelles différences, produire des *autres* au sein même de celleux qui avaient été placé·es tout en haut des hiérarchies de l'humain. Ce qui persiste jusqu'à maintenant, parce que ces hiérarchies de l'humain, on n'a pas fini d'en faire le tour et de les déconstruire encore...

timult : Tu veux dire qu'elles sont encore opérantes jusqu'à maintenant, qu'on continue à voir les choses suivant ces catégories et ces hiérarchies ?

c : Oui. Elles se transforment avec les années mais elles sont encore opérantes...

... À ce moment, le chat passe sous la table et miaule longuement... On est déconcentrées, alors on se raconte des trucs qui n'ont rien à voir...puis la discussion redémarre...

c : Ce que je disais tout à l'heure, c'est que la sexualité va fonctionner par catégorisation. Et quand on fait des catégories, on fait presque toujours de la hiérarchie. Pour le coup, les scientifiques vont aller voir dans le détail des pratiques physico-sexuelles. Ils vont aller voir ce que les gens font, comment les gens se comportent. Et, à partir de là, ils vont dresser des *types*. C'est vraiment des *types* et non pas seulement des *pratiques* : « *parce qu'une personne a telle pratique physico-sexuelle, elle est de ce type-là. Elle devient telle ou telle catégorie.* » C'est comme ça qu'apparaissent quatre catégories principales (qui comprendront des degrés, des ramifications) : l'*inverti sexuel*, le *masochiste*, le *sadique*, le *fétichiste*. Et chaque fois, dans ces catégories, ce n'est pas vraiment ce qu'il y a à l'intérieur qui est important mais plutôt, ce que ça dit par défaut. Par exemple, si on dit, « *le masochiste est pervers pour telle et telle raison* », le plus important n'est pas de voir quelles sont les raisons de la dite perversion mais plutôt de comprendre ce que signifie en creux de *ne pas être masochiste*.

Parce que cette norme, de ce que serait la *bonne sexualité*, elle n'est jamais donnée. Ce qui est donné, c'est l'ensemble des comportements, des caractères, des pratiques, qui ne sont pas la bonne sexualité.

« UNE DES PREUVES DE L'INVERSION SEXUELLE CHEZ LES HOMMES EST QU'ILS AIMENT LES CHATS »

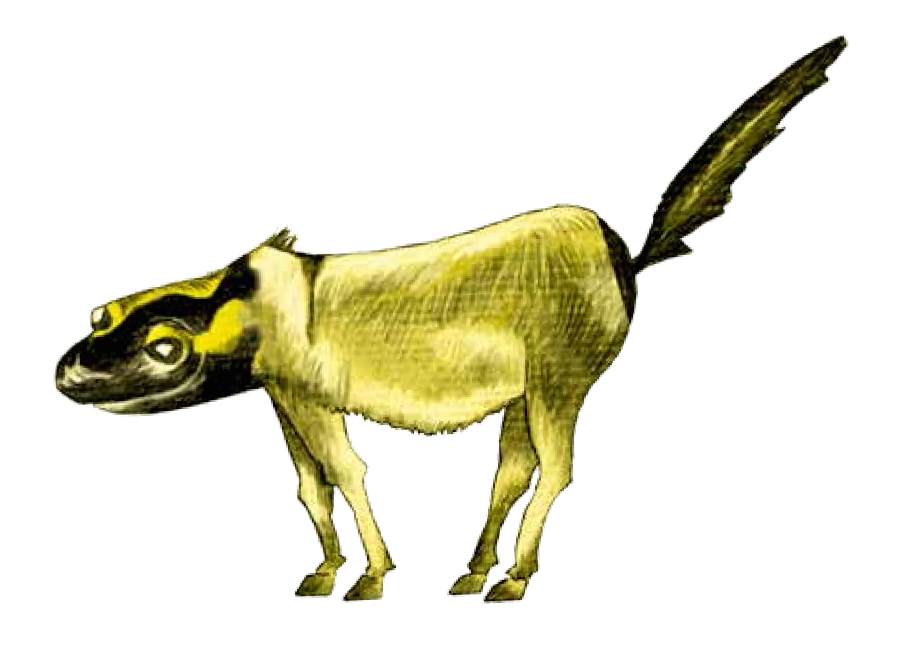
timult : C'est un peu ce qui se passe avec la culture dominante en général : on nous matraque avec ce qu'il ne faut pas faire tout en cachant l'idée que ça dessine une norme... on camoufle quoi... l'idée qu'il y en a une, qu'elle existe... et elle circule d'autant mieux.

c : Oui, c'est ça. On n'insiste pas directement sur la norme, mais elle circule très bien. Les scientifiques vont d'abord formuler ces conceptions nouvelles dans un cadre restreint et ensuite, ça va être largement vulgarisé. À l'époque bien sûr, il n'y a pas de séries télé. Mais il y a les feuilletons dans les journaux, qui jouent un peu le même rôle : on suit le feuilleton, c'est très populaire. Et là, pendant toutes ces années, il paraît des tas d'ouvrages, de manuels pratiques et de littérature grand public qui décrivent les vies de personnages fétichistes, masochistes, etc. C'est à travers toute cette littérature que circulent les nouvelles normes et l'idée de *ce qu'est la bonne sexualité*, de *comment il faut se comporter*.
Un bon exemple de ce phénomène, c'est l'inversion sexuelle : c'est vraiment la perversion qui va produire du masculin et du féminin. Dans cette période, on ne dispose pas encore des critères biologiques actuels (les taux hormonaux, les caryotypes, les formes des organes génitaux et des gonades), ces quatre critères qui définissent actuellement un mâle et une femelle. C'est justement le moment où on commence à se poser ces questions, où on cherche des critères pour définir les hommes et les femmes. Et on va le faire par rapport à leurs comportements sexuels. Être inverti·e sexuel·le signifie être née femme mais se comporter comme un homme – ou *vice versa*. Cette définition permet d'attribuer des caractéristiques à chacun des sexes par défaut. De nos jours, une grande partie de ces critères paraîtraient vraiment absurdes : une des preuves de l'inversion sexuelle chez les hommes est qu'ils aiment les chats (ce qui est censé être un caractère féminin !) ou encore, qu'ils aient peur des orages (alors que *normalement*, quand on est un homme, on n'a pas peur des orages !). À l'époque, ces critères sont considérés comme tout à fait sérieux et scientifiques. Et même s'ils passent pour de mauvaises blagues aujourd'hui, ce sont bien de tels critères qui ont produit nos catégories du masculin et du féminin jusqu'à aujourd'hui. Des critères qui, même s'ils sont moqués, restent opérants dans les imaginaires collectifs et dans les attitudes corporelles.

timult : Et on en trouve pas mal de traces dans nos conceptions actuelles il me semble. C'est comme le *masochisme*, par exemple, c'est un terme qu'on utilise toujours...

c : Oui, et je peux aussi revenir sur cette catégorie du masochiste. L'inversion sexuelle a été très puissante dans la définition des normes du féminin et du masculin ; le masochisme, pour sa part, a alimenté le pouvoir patriarcal. À l'époque, Krafft-Ebing documente énormément les masochistes. On trouve de très nombreuses observations sur ces personnes dans ses textes. Après l'inversion sexuelle, le masochisme est la deuxième perversion la plus documentée. Et on se demande vraiment quels dangers représen-


N·73 - Kralane



N·67 - SaLnat



N·55 - cHAcarevre

tent les masochistes ?! À plein de moments, on ne comprend pas, en terme de danger social pourquoi parler autant d'elleux...

timult : *On* ? Tu parles des contemporains de Krafft-Ebing ou de nous maintenant ?

c : Je parle de nous, nous quand on lit ce qu'il raconte. L'inversion sexuelle présente un danger plus facile à saisir : ça déstabilise l'*ordre des sexes*, c'est très dérangeant.
Mais dans le cas du masochisme... Krafft-Ebing a lui-même du mal à argumenter. En fin de compte, il n'explique la dangerosité sociale du masochisme que par couplage avec le sadisme, qui est le domaine de la cruauté. Krafft-Ebing associe sadisme et masochisme, certes pour les opposer mais, en même temps, pour les rendre indissociables, comme un couple. En conséquence, puisque le sadisme est cruel et donc dangereux, il faut s'en débarrasser. Et on se débarrasse du masochisme du même coup, sans avoir compris en quoi c'était dangereux... Après, si on creuse, concrètement, les masochistes, ce sont des hommes qui refusent le pouvoir patriarcal, soit en se soumettant à des femmes, soit en refusant de prendre leur pouvoir de *chef de famille*.

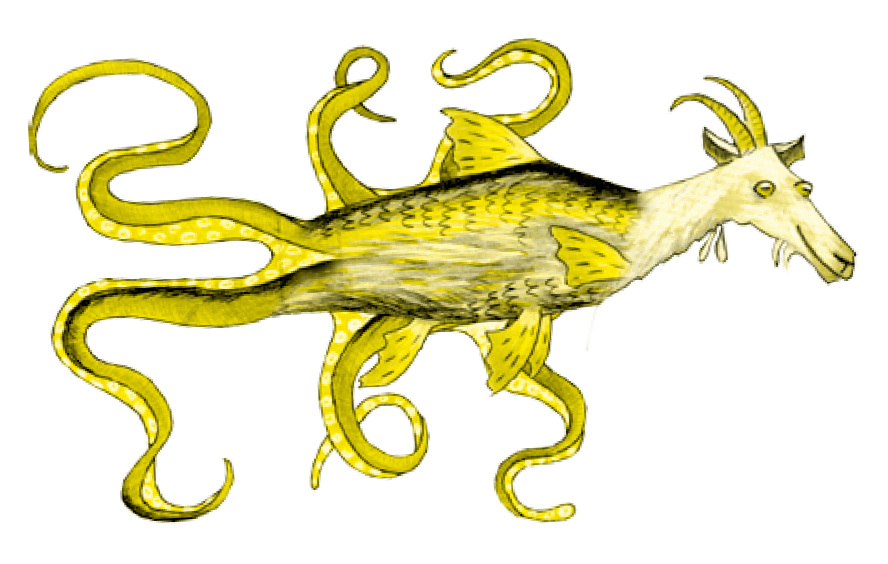
timult : Au final, ce sont de *bons pères de famille qui n'en sont pas...*

c : Et les bons pères de famille, dans le pouvoir patriarcal, exercent leur pouvoir au sein de la famille, mais aussi au sein de la nation. Les masochistes sont ceux qui ne prennent pas leur pouvoir, que ce soit dans la famille (leur pouvoir directement patriarcal de *père de famille*), ou que ce soit dans la nation (leur pouvoir d'*homme, civilisé, développé, de race supérieure*, selon les catégories raciales en cours). Ces masochistes sont toujours ramenés du côté du sauvage, ce qui est à mettre en lien, à l'époque, et particulièrement en Europe centrale, avec l'antisémitisme. Les masochistes, ce sont alors ces juifs, qui n'ont pas assez de pouvoir, qui ne sont pas assez patriarches, qui ne prennent pas le pouvoir que la modernité leur attribue. Et ce masochisme, pervers chez les hommes, est considéré comme *naturel chez les femmes* par Krafft-Ebing : pour elles, le fait de se soumettre est normal. C'est au contraire de ne pas vouloir se soumettre qui les fait rentrer dans la catégorie des sadiques. Les femmes qui ne se soumettent pas, les femmes qui n'aiment pas les animaux, qui font du mal aux animaux (bon, en général les gens qui font du mal aux animaux, mais en particulier les femmes)... voilà certaines des caractéristiques du sadisme.

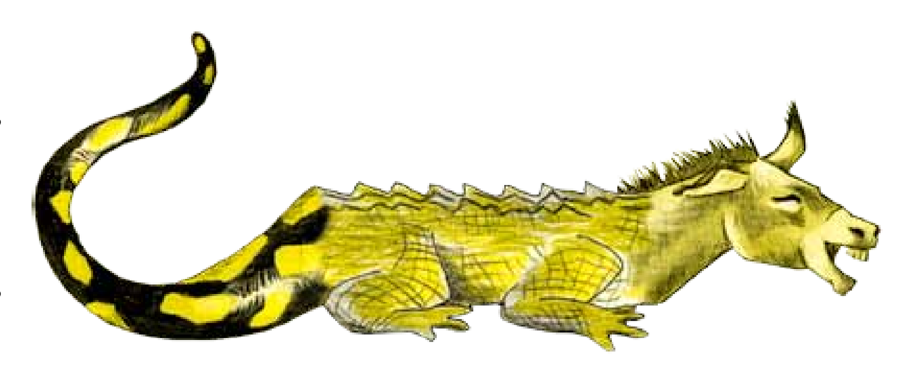
timult : Et le *fétichisme* ?

c : Le fétichisme est une perversion qui va découper le corps en morceaux et attribuer des fonctions à chaque partie du corps. Par exemple, pour un homme, aimer les cheveux d'une femme, ce n'est pas fétichiste, c'est normal. Et pour une femme, aimer ses (propres) cheveux et les entretenir, ce n'est pas fétichiste, c'est normal aussi. Mais pour un homme, aimer ses cheveux à lui et y accorder beaucoup d'importance,

« C'EST UNE DES CARACTÉRISTIQUES DES SCIENCES MODERNES EUROPÉENNES, DE LAÏCISER LA RELIGION CHRÉTIENNE »



N·182 - cHOIken



N·2 - Ancomandre

ça, c'est trop ! Ça, c'est fétichiste ! Ainsi, les parties du corps sont hiérarchisées. Par exemple, les seins d'une femme, ça ne pose pas de problème : un homme peut avoir de l'intérêt pour les seins d'une femme. C'est ce que Krafft-Ebing appelle les *zones érogènes*, c'est-à-dire les zones du corps sur lesquelles la sexualité a le droit de se porter. Mais par contre, aimer les pieds ? Ah ça non ! Ça ne se fait pas : ça c'est du fétichisme, parce que les pieds ne rentrent pas dans le domaine de la sexualité. Point. Le fétichisme réintroduit les classes sociales dans la sexualité. La codification des corps selon la répartition du travail, mais aussi la symbolique des accessoires (mouchoirs, sous-vêtements...). Les pieds et les mains, ce sont les parties du corps des classes sociales basses. Dans une sexualité civilisée, ces parties du corps doivent être traitées avec distance, comme si elles étaient inexistantes.

timult : Et les autres parties du corps, comment les a-t-il départagées ? Sur quels critères s'appuie-t-il pour classifier les parties *autorisées* et celles qui constituent des déviances ?

c : On peut supposer qu'il y a eu toute une laïcisation des principes chrétiens. C'est une des caractéristiques des sciences modernes européennes, de laïciser la religion chrétienne, c'est-à-dire d'inclure dans les sciences des principes jusque-là moraux, éthiques, religieux de la chrétienté, de les transformer en postulats scientifiques de base, indiscutables. Cette hiérarchie des parties du corps existe bel et bien dans la religion chrétienne, comme dans les autres monothéismes : il y a des parties du corps qui sont pures et d'autres impures. Du coup, à cette époque, ceux qui abordent la question du corps ne peuvent pas poser leurs yeux dessus en le considérant comme un objet, entre guillemets, *vierge*, dépourvu de toute charge symbolique antérieure. Je veux dire qu'il y a déjà des hiérarchies dans les conceptions qu'on a du corps, entre ce qui est positif ou négatif, ce à quoi on doit s'attacher ou pas. Et par ce travail de catégorisation, les scientifiques confirment les valeurs de la chrétienté et les laïcisent. Ils en font autre chose, ils donnent à ces conceptions une nouvelle assise. Parce qu'un principe moral, ce n'est pas exactement la même chose qu'une réalité scientifique. C'est pas le même système de compréhension et de rationalité et, pour dire avec un grand mot, ce n'est pas le même *régime de vérité*[4].

timult : Qu'est-ce que tu veux dire par *régime de vérité* ?

c : Quand c'est religieux, chrétien, il s'agit de croire, on est dans un registre moral où on nous parle du bien et du mal établis par la loi divine. Quand c'est scientifique, on rentre dans le registre du réel, c'est comme ça, c'est vrai ou c'est faux, ça existe ou ça n'existe pas : c'est LA vérité ! Et d'ailleurs, c'est bien le problème de ce mode de pouvoir qui s'échafaude avec et autour de la sexualité. Comme je l'ai dit tout à l'heure, la *sexualité*, c'est très localisé, dans sa production scientifique je veux dire : ça se fabrique précisément dans l'Europe occidentale et la deuxième partie du 19e siècle. Et ensuite, tout au long du 20e siècle, ce modèle scientifique de la sexualité devient hégémonique.

timult : Quand on parle de *modèle hégémonique*, c'est pour dire qu'il est imposé partout, et qu'on ne peut pas le remettre en cause fondamentalement ?

c : Oui, même s'il est encore possible de négocier *à l'intérieur* de ce modèle, contrairement à un modèle dominant. Par exemple, je peux être *lesbienne*, c'est possible, on ne va pas m'empêcher de le faire et, même, on va *me donner le droit* de le faire ! Par contre, que je sois lesbienne, que je rentre dans une des catégories de ce système de pensée, ça le légitime en entier, ça légitime toute cette production scientifique de l'époque au service de la *prospérité de la race*. Ça le justifie comme LE seul modèle de pensée de la sexualité et des sexualités dans le monde entier.

timult : Comment ça ?

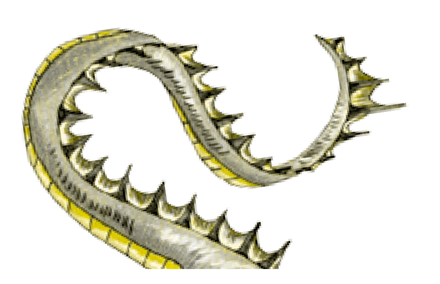
c : Attends, tu vas voir, parce que c'est à ce moment-là, si on ne s'arrête pas seulement aux *sexualités* comme pratiques physico-sexuelles diverses, mais qu'on se penche sur *la sexualité* comme technique de gestion des populations, comme technique de gestion des affinités[5] entre les personnes ; alors là, on se rend compte que ce modèle scientifique de l'Europe occidentale de la fin du 19e siècle, il fait l'impasse sur de nombreux *arrangements* possibles. Je veux dire, dans le monde entier, ce qu'on appelle des perversions sexuelles, des anomalies, des exceptions au système, il y en a des tonnes. Et il y a des tonnes d'arrangements. On en connaît un certain nombre, même si on les exotise souvent, les *hijra* d'Inde par exemple, ne sont considéré·es ni comme hommes ni comme femmes. Ou, si on prend un autre exemple, en Albanie, les *burrneshë sont* des femmes qui ont la capacité de dire « *moi je veux devenir un homme* » en s'engageant à rester vierges pendant toute leur vie. Et il y en a encore beaucoup d'autres... Tous ces arrangements ne sont pas appréhendables pour le dispositif de sexualité occidental de la fin du 19e siècle. Ce sont d'autres systèmes. Et ce n'est pas décrit non plus par Krafft-Ebing. Ça reste impensable et impensé.
Et voilà que ce dispositif de sexualité *particulier*, de l'Europe occidentale à la fin du 19e, est globalisé, appliqué au monde entier, comme si c'était le seul mode de pensée de l'ensemble des affinités sexuelles. Ça écrase tout le reste. Et c'est là que se loge un *petit vecteur* de civilisation...

timult : Qu'est-ce que tu entends par là ?

c : Cette sexualité devient un vecteur de plus, un domaine dans lequel imposer la

[4] « *La vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et qui la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. Régime de vérité.* » Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, p. 160.

[5] Le terme relève du domaine juridique, il signifie alors un « lien de parenté par alliance » par opposition avec un lien de sang. Le terme renvoie aussi plus largement à une relation de sympathie. Il est synonyme d'« amitié, amour, connivence, entente, liaison ; attirances, goûts ; coïncidence ; correspondance, unité ; harmonies ; parenté des cœurs ; prédilections ; rapports ; ressemblance ; sympathie ». *Affinité* peut, enfin, renvoyer à une mise en rapport, qu'elle soit entre des gens ou entre des matières, le terme peut alors relever des domaines de la chimie, de la biologie, de l'électricité... « *Affinité : lien non de sang mais de choix, attraction d'un noyau chimique pour un autre, avidité.* », Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, Actes Sud, 2009, p. 277.



" LA SEXUALITÉ DEVIENT UN DOMAINE DANS LEQUEL IMPOSER LA CIVILISATION OCCIDENTALE (...)

MAIS, IL FAUT LE DIRE ET LE RÉPÉTER : L'OCCIDENT ÇA N'EXISTE PAS "

civilisation occidentale, un endroit de plus par où elle se faufile. Bien sûr, c'est quelque chose qui s'est produit à l'insu de certaines personnes en occident (et c'est là que l'occident n'est pas homogène). Mais les scientifiques, ces hommes qui ont produit, inventé les pervers·es comme des exceptions, et ensuite ces pervers·es comme exceptions qui ont mis en circulation les discours scientifiques (et donc moi-même comme lesbienne, quand je dis que je suis lesbienne, ce que je mets en circulation), c'est tout ce discours-là qui véhicule cette conception dominante occidentale !
Tout ce mode de gestion des populations s'appuie sur le racisme, sur la modernité européenne, sur cette pensée de la hiérarchisation de l'humain. Dans une certaine mesure, c'est légitime de revendiquer « *on veut une place dans l'humain* » mais c'est aussi problématique, parce qu'en revendiquant cela, on valide les catégories en vigueur, et on peut être utilisé·es contre d'autres catégorisations de population pour les repousser en dehors des catégories de l'humain.

timult : Contre d'autres conceptions du monde ?

c : Oui, contre d'autres modes d'organisation, extérieurs à l'Europe occidentale et l'Amérique du nord, grosso modo. Ça, c'est un des problèmes de la sexualité, dans l'époque contemporaine, et c'est pour ça qu'on retrouve *de la civilisation* dans la *sexualité*. Là, maintenant.

Et ce chat qui passe et repasse et nous embarque en divagations...

timult : Bon bon bon... de la *civilisation* dans la *sexualité*...

c : Au fond, ce qu'on peut dire, c'est que la sexualité c'est vraiment une grande arnaque ! Je dirais même que la sexualité (ce qu'on pourrait appeler de nos jours un *pouvoir hétérosexiste*), c'est une arnaque à plusieurs niveaux. Déjà, ça s'est construit sur le dos des pervers·es et ça les a construit·es comme des anormaux. Là tout de suite, on n'a pas le temps de détailler pendant des heures mais je veux dire, ça a vraiment pourri la vie des gens pendant un long moment ! Je dirais, jusqu'aux années 1960 beaucoup, dans les années 1980 pas mal et peut-être même encore maintenant à d'autres degrés.

timult : Tu pourrais donner des exemples, situer un peu tout ça ?

c : Par exemple, au moment où le régime nazi arrive au pouvoir en Allemagne, les hôpitaux psychiatriques sont pleins de « *pervers·es sexuel·les* », et donc illes font partie des premières personnes sur qui sont expérimentées les techniques de meurtre à grande échelle.
Et pour ce qui concerne l'homosexualité, les vies gâchées, ça a été jusque dans les années 80 et même 90. Des vies gâchées, parce que les personnes se pensaient comme anormales, comme bizarres.

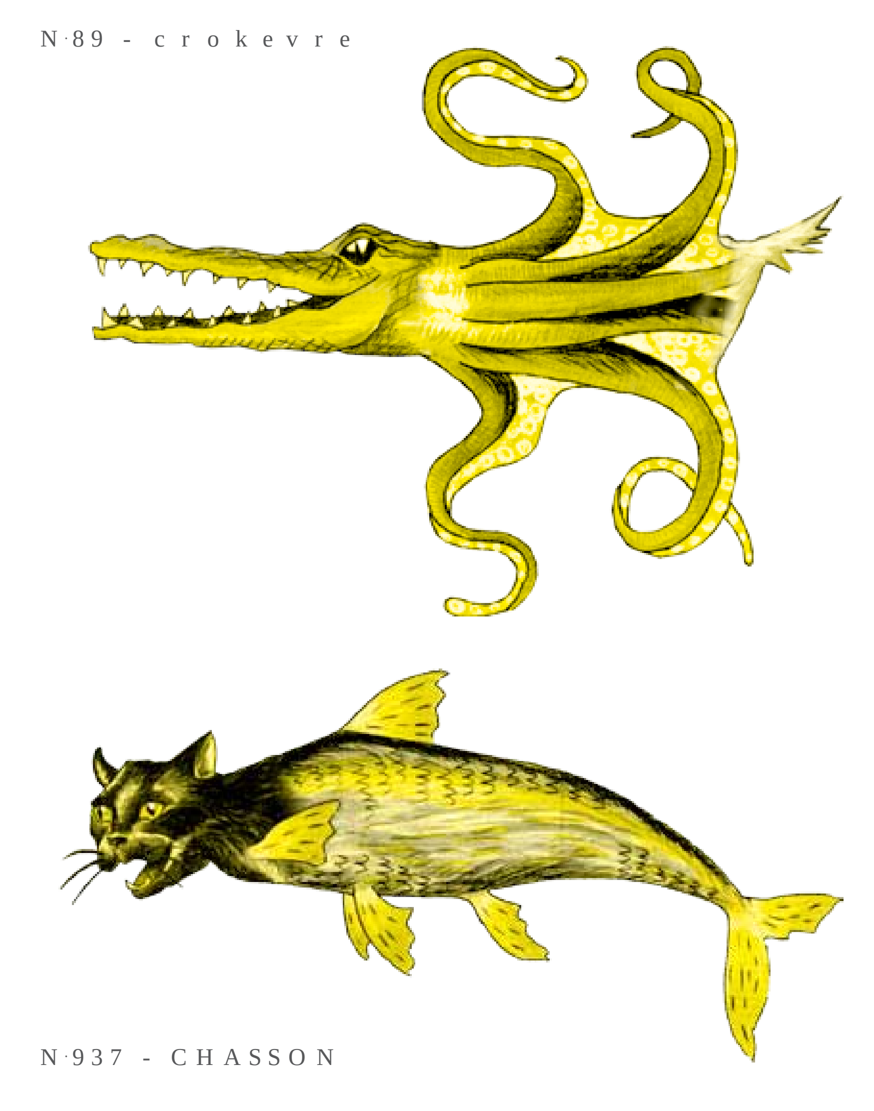
timult : Ok. Et les différents niveaux d'arnaques dont tu parlais...

c : Oui, si je parle de *double arnaque*, c'est qu'au moment où il y a reconnaissance des homosexuel·les dans les pays occidentaux – heu, c'est toujours un problème de dire « *les pays occidentaux* » mais disons dans l'Europe et l'Amérique du nord. Bref, au moment où il y a reconnaissance des pervers·es et où on perd un peu notre statut de marginales de la société – seulement un peu parce que c'est seulement à moitié, puisque de toutes façons on reste marginaux des relations sociales ! Mais enfin quand même, au moment où on obtient ce truc qu'on appelle de la *reconnaissance sociale*, au moment où on nous intègre dans l'humain, ça permet de mettre de nouvelles personnes *en dehors de l'humain*. On devient le gage de civilisation de l'occident. Les pays qui ne reconnaissent pas ce mode de pensée, et ses minoritaires de la même façon, sont vus comme des

Heï !!! Vous Pouvez ouvrir la porte du bus syouplait ?!



N·89 - crokevre



N·937 - CHASSON

barbares, des sous-développés, des retardés, etc.

timult : D'une certaine manière, les *pays occidentaux* nous prennent en otage ?

c : Oui, pendant longtemps, on n'a pas fait partie de leur modernité, on en a été les exclu·es. Et puis d'un coup, ils nous ramènent pour en exclure des nouveaux. Non seulement ça nous parasite *nous*, les pervers·es de l'occident. Mais en plus, ça parasite aussi les personnes en dehors de l'occident, les anormales de la sexualité quelles que soient leurs formes locales, qui se retrouvent à ne pas pouvoir se décrire, ou à ne pas pouvoir être *anormales*, sans être accusées d'être *à la solde de l'occident.* Et c'est un problème sans fin !

timult :Un petit détour par cette idée d'*occident* peut-être ?

c : Oui, bon, c'est même pas un détour en fait, parce que l'occident, ça n'existe pas. Au fond, l'*occident*, c'est comme l'*orient*, ça n'existe pas. Tout ça, ce sont des fictions, des fictions géopolitiques qui prennent de la consistance quand on en a besoin. L'orient a été construit par l'occident, et en produisant ce qui était son extérieur, l'occident a produit ce qui serait son intérieur. On en revient aux grands partages de la modernité... Et une fois de plus, en disant ce qu'on n'est pas, on sous-entend ce qu'on est. C'est comme ça que l'occident s'est construit...
Après, bien sûr, l'occident n'est pas le bloc uniforme que l'on veut nous faire croire, avec le *choc des civilisations*[6] ou des choses comme ça. Par exemple, les femmes, elles, n'ont jamais participé à l'occident : elles n'existent pas dans l'occident. Elles existent mais subalternes, femmes de... En français, femme et épouse sont synonymes, c'est dire ! Dans les productions scientifiques de l'occident, il n'y a pas de femmes. Et les pervers·es non plus, ne sont pas dans l'occident : illes sont les *exclu·es* de l'occident, les *barbares de l'intérieur*. Quand on regarde de près, en terme de production scientifique, qui établit la vérité, ce n'est qu'une petite poignée de scientifiques et de politiciens qui exercent leur pouvoir et justifient par leurs mots des exclusions en chaîne. Depuis les travaux d'Edouard Said et sa critique de l'orientalisme, on a finalement compris que l'orient n'existait pas en soit, que c'était une compilation de données, de descriptions, d'observations biaisées, une forme d'invention pour asseoir le principe de division orient/occident et construire le monde occidental. Dans le monde occidental, l'occident est neutre, son extérieur devient le reste. Et l'occident persiste, et maintenant, ça devient même l'*axe du bien*,

[6] *Le choc des cultures* (*clash of civilization*) est un texte de 1994 de l'étasunien Samuel Huntington. Sa théorie a eu beaucoup de succès, elle suppose six civilisations distinctes qui se partagent le monde et entrent en conflit. Ce texte est problématique puisqu'il fige des civilisations dans une supposée pureté, il ne pense ni les circulations, ni les métissages. Il est l'inverse d'une vision cosmopolite d'un monde mouvant globalisé, que l'on peut retrouver chez des auteures comme Saskia Sassen, dans son livre sur les villes-monde.

" SE GROUPER AVEC D'AUTRES FEMMES, C'EST LOUCHE "

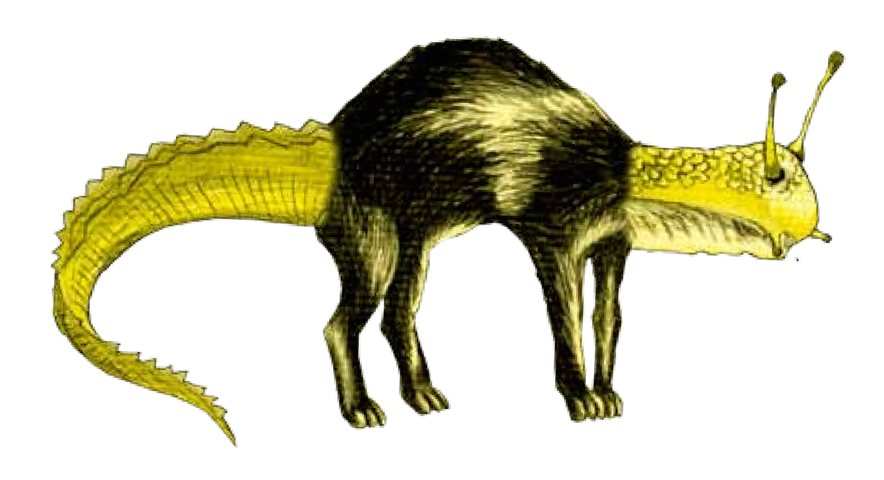
par opposition cet *axe du mal* dont on nous bassine partout. Ça réaffirme LA civilisation, l'idée qu'il y a des degrés de développement en référence à ce qui est le plus développé, etc. Mais, il faut le dire et le répéter : l'occident ça n'existe pas. Ni par rapport à son extérieur, ni par rapport à son intérieur. Dans cet intérieur, il y a toujours eu des gens pour être des *barbares de l'intérieur*. Et ça, c'est encore vrai maintenant, même si la résistance est vraiment faible…

timult : Tu veux développer cette idée de résistance ?

c : D'accord, mais en recentrant sur la sexualité, parce que cette histoire de résistance, ça me fait penser qu'il y a quand même un lien, actuel, entre *la sexualité* et *les sexualités*. Si un trou du cul est considéré comme subversif, c'est en grande partie à cause de tous ces discours sur ce qu'était la sodomie, le fait d'être sodomite, le fait d'être l'inverti sexuel qui se fait sodomiser etc. En utilisant son trou du cul, on fait référence à cet imaginaire-là. Si l'on veut d'une certaine manière subvertir cet imaginaire, on va utiliser son trou du cul. Toutes ces conceptions se sont inscrites dans le scientifique, du point de vue de la gestion des populations, dans des parties précises du corps, ou dans des pratiques physico-sexuelles précises. Et elles se réarticulent, elles sont incorporées et réappropriées par les minorités sexuelles, de la même manière. À mon sens, c'est pour ça que l'on retrouve, chez les minorités sexuelles, toute une valorisation de la sexualité, de certaines pratiques.

timult : Ah oui, comme quand on dit « *la sodomie ouvre l'esprit* » ?

c : Oui ! C'est de ça dont il s'agit, en fait : on n'est pas en train d'affirmer que « *se faire enculer, oxygène notre cerveau* », non, non ! Mais que « *se faire enculer, cela va nous décaler de la gestion des populations qui a été proposée par la fin du 19e siècle* »...



N·21 - Eschadile

Et, par rapport à ça, une autre question me vient, c'est celle de l'invisibilité des lesbiennes : on dit souvent des lesbiennes qu'elles sont invisibles mais lorsqu'il y a une lesbienne dans la pièce, on la voit comme le nez au milieu de la figure ! Pour moi, il y a toujours eu une petite contradiction. Et en fait, je pense que ce qui est invisible, c'est le modèle de pouvoir qui produit les *femmes anormales*. Ou plutôt, ce sont les résistances des femmes anormales qui sont invisibilisées. Parce que le système de pouvoir général maintient les femmes dans des positions de domination absolue ou au mieux d'hégémonie à peine négociable, depuis des siècles, ce qui fait qu'on ne le voit pas en tant que tel, ce mode de pouvoir. Il n'y a que les femmes qu'on puisse maltraiter de cette manière-là.

timult : Tu peux citer des exemples qui illustrent ça ?

c : Par exemple, quand on parle de la domination des femmes, souvent ça fait rire. C'est un domaine qui fait rire, l'oppression des femmes ça fait rire, ce n'est jamais quelque chose de sérieux. Même si les femmes sont la moitié de l'humanité, c'est la différence qui est toujours vue comme *ce qui fait rire*. Une différence qui, d'une part est évidente et qu'on ne peut pas remettre en question et, d'autre part qui fait rire. Et bon, bien sûr maintenant, en France, nous sommes dans un régime qui dit qu'il y a égalité entre les hommes et les femmes. Une égalité dans laquelle les femmes devraient devenir les égales des hommes, c'est déjà comme ça qu'on s'est retrouvées forcées au salariat. On pourrait considérer la proposition de l'égalité plus sérieusement, si les hommes essayaient de nous égaler. Tant que nous



N·11 - Chelamson

" ON POURRAIT CONSIDÉRER LA PROPOSITION DE L'ÉGALITÉ PLUS SÉRIEUSEMENT, SI LES HOMMES ESSAYAIENT DE NOUS ÉGALER "

devons les égaler et suivre leurs propositions politiques et politiciennes, ce ne sera qu'une égalité subalterne. Être les égales des hommes, à l'heure actuelle, c'est faire comme eux, un peu moins bien.

timult : Tu dis « *qui fait rire* », peux-tu donner un exemple ?

c : Heu... tu vois cette blague sexiste qui dit que les femmes ne sauraient pas conduire. C'est quelque chose qui fait rire depuis 50 ans !

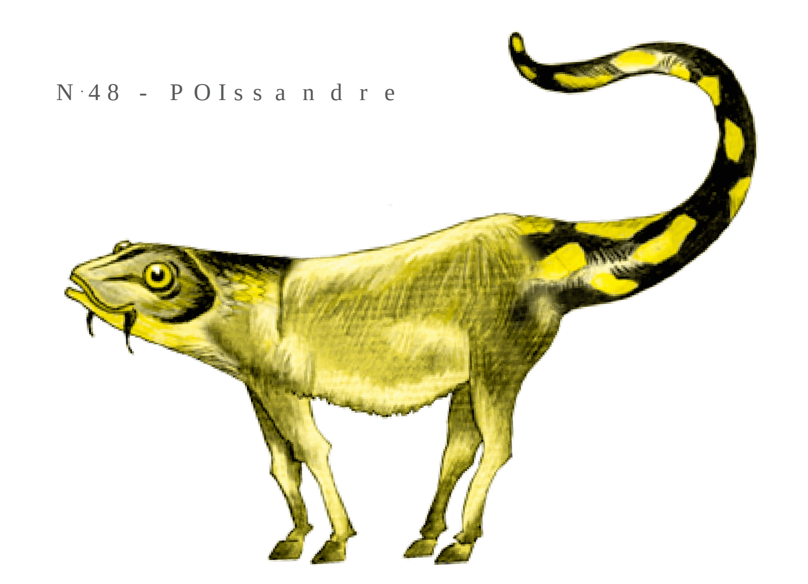
timult : Oui, ce sont des blagues sexistes, d'accord.

c : Ce sont des sortes de blagues sexistes mais en fait, ce n'est pas une blague de dire que les femmes ne savent pas conduire ! Ce n'est pas drôle en soit, de dire ça. En fait, ce qui est drôle, c'est de ridiculiser les femmes en permanence. Ça c'est drôle ! En soit. Et c'est ça qui est problématique. Et les lesbiennes elles, sont invisibles parce qu'elles sont celles qui subvertissent ce pouvoir que l'on ne voit pas : elles sont celles qui s'en décalent, qui se mettent à côté. Si on cherche à définir *femme*, ça n'existe pas, de la même façon qu'*occident* et *orient*, *homme* et *femme*, ce sont des fictions. En d'autres termes, *femme* n'existe que dans le sens du rapport de pouvoir : les femmes sont simplement des hommes inférieurs. *Femme* en soi, ça ne veut rien dire, ça n'existe que par rapport à des hommes qui les dominent. Les lesbiennes, c'est autre chose : elles se décalent dans le sens qu'elles ne se mettent pas au service des hommes. Et c'est comme ça qu'elles font ressortir les mécanismes de pouvoir qu'on dit invisibles. Ça devient très visible et les lesbiennes on les voit, on les reconnaît en fait.

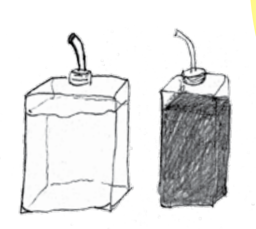
timult : J'ai quand même l'impression que ça dépend des contextes, non ? Dans ce monde hyper hétérosexiste, beaucoup de récits rapportent que l'*homosexualité n'est même pas envisagée comme quelque chose qui pourrait exister*. Et donc, dans les relations au quotidien, c'est plutôt ignoré, caché, invisible.

c : C'est sûr que ça dépend des contextes : au fond, je voulais dire que peuvent être traitées de lesbiennes toutes les femmes qui ne se comportent pas *comme des femmes*. *Femmes* c'est compliqué, il faudrait préciser ce que l'on veut dire, il y a plein de sorte de femmes. C'est une sorte de prise de risque : quand on EST femme et qu'on ne se comporte pas COMME une femme de nos jours, on peut devenir pute, on peut devenir lesbienne, on peut devenir femme soumise. Dans tous les cas on n'est pas la bonne femme libérée – de quoi ? – qui correspond au modèle actuel. À partir de là, ce qui fait lesbienne, ce n'est pas tant d'être soi-même spéciale, en tant qu'individue, ni même d'aimer une lesbienne, c'est aussi de se grouper avec d'autres femmes. C'est louche de se grouper avec d'autres femmes. Si tu passes la moitié de ta vie avec d'autres femmes, que tu sois lesbienne ou pas, tu es accusée d'être lesbienne. Et c'est pour ça qu'en quelque sorte, une partie des lesbiennes sont un peu les sorcières d'aujourd'hui ! Ce serait un autre thème de discussion, pour une prochaine fois…

CB.





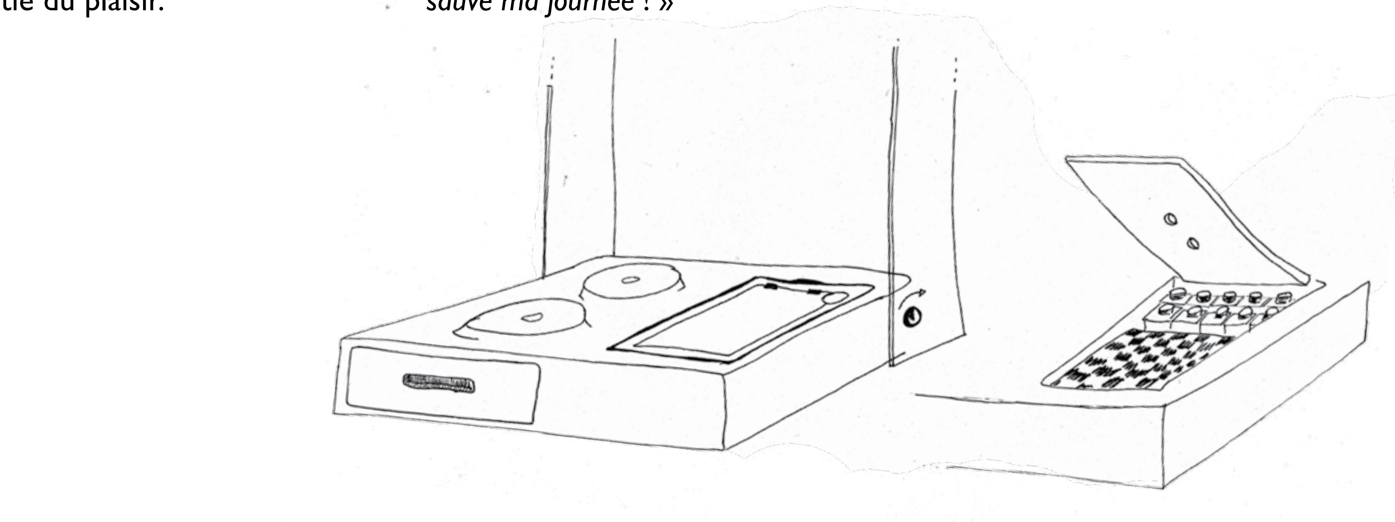


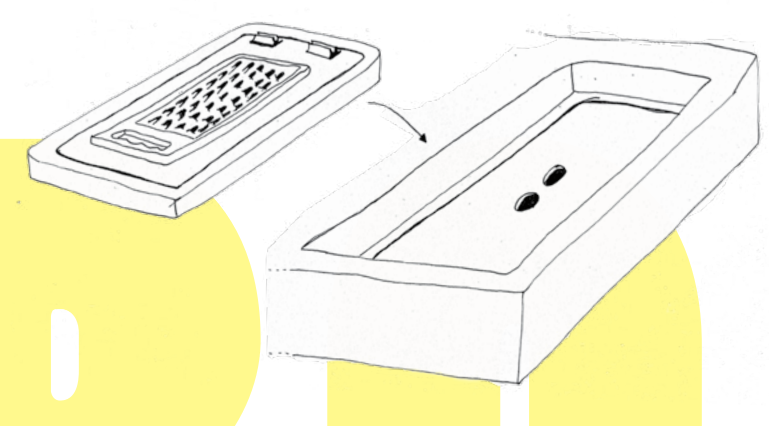
La nuit, dans mon lit

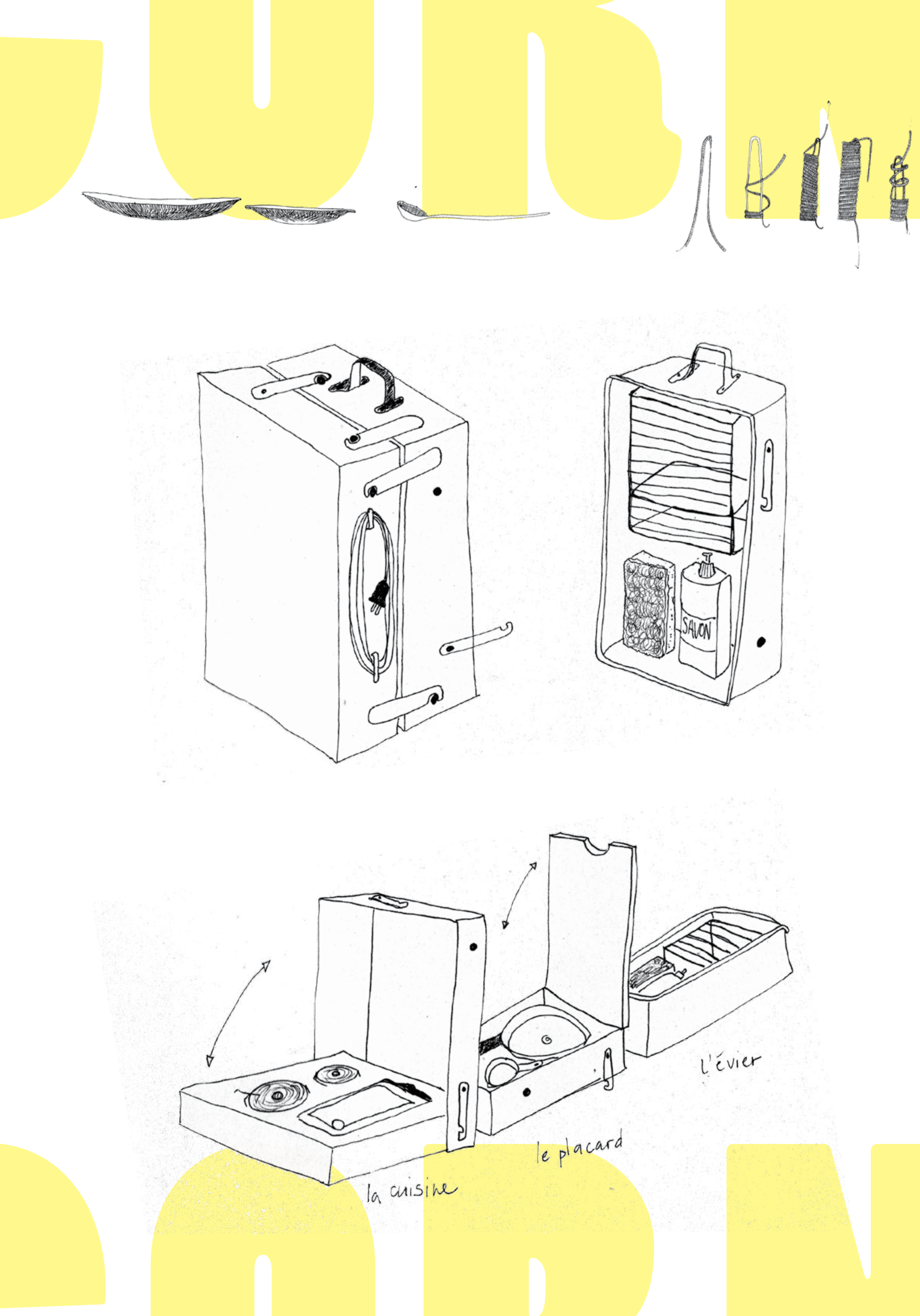
Timult, toujours passionnée par ce qui se passe sous les couettes et dans les têtes, dans les cours de recré et sur les pavés, fait parler trois expertes de leurs propres pratiques de visionnage de séries.

C'est massif. Tout le monde en parle, tout le monde les regarde : les séries télé mènent une existence bizarre entre l'espace public et l'intimité du lit, entre omniprésence et silence, entre divertissement solitaire et machine à communiquer. On parle séries comme on parle météo : un sujet de conversation avec n'importe qui, dans le train, dans la salle d'attente, à la table du petit déjeuner... Les séries nous relient, elles nous offrent une sociabilité facile, un commun convivial et anodin, tout en nous promettant retraite imminente dans le cocon très personnel de nos nuits. Cette dynamique repli-communication semble faire partie du plaisir.

Quand on parle série, on parle d'enivrement, d'euphorie, du désir de se dissoudre dans le fil d'une narration. On parle de perdre le contrôle. On parle de honte. De gaspiller du temps, de se couper du monde, de ne rien faire. On parle de la volonté de savoir : interpréter le présent à travers les séries. Analyser *the war against terror, against drugs, against whatever*. Comprendre comment le pouvoir s'organise, s'établit, se maintient et vacille. Voir ce que font les autres, ailleurs... On parle d'*empowerment*, on dit : « *C'est en pensant à* Sailormoon *que j'ai pu me battre autant dans ce match de volley* » ou « Inside Jamel Comedy Club *a sauvé ma journée* ! »






SAVON
la cuisine
le placard
l'évier

Simone

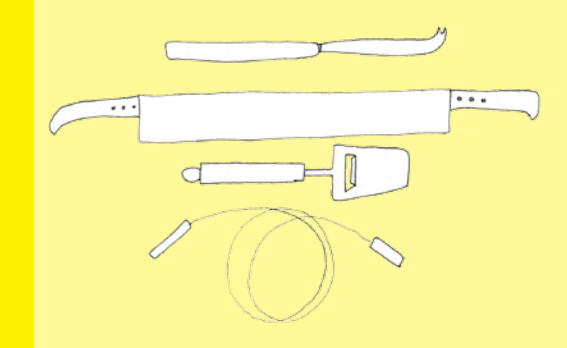
J'ai commencé jeune à regarder des séries, avec, par exemple, la Trilogie du samedi soir *sur* M6 *où j'ai découvert des séries comme* Buffy, Charmed, Dark Angel *qui m'ont accompagnées longtemps. Ça fait donc une petite quinzaine d'années que j'en regarde et (j'ai compté) j'en ai vu entre soixante et soixante-dix, parfois seulement une ou deux saisons, parfois dans leur intégralité. Dans ma liste, il y a une majorité de séries fantastiques ou de SF, de zombies, vampires et super pouvoirs divers et variés mais aussi quelques séries dramatiques ou (rarement) des comédies. Ça va donc de* Orphan Black *à* How To Get Away With Murder *en passant par* Walking Dead, The 100, Sense 8, Fargo, Pretty Little Liars, Games of Thrones, How I Met Your Mother, Lost Girl*... Les séries que je préfère sont celles dont le monde-contexte est différent de celui que je connais (un monde ravagé par des zombies, un groupe de personnes perdues sur une île mystérieuse, un monde sans électricité, un retour à la terre qui avait été abandonnée depuis 100 ans, un contexte moyenâgeux et magique...) et souvent, ce qui m'intéresse beaucoup c'est l'organisation collective, la manière dont on vit ensemble, quand tout ce qu'on connaît a disparu.*

Selon les périodes, j'ai pu passer en moyenne entre trente minutes et trois heures par jour devant des séries. Pour la très grande majorité, je les ai regardées seule, dans mon lit, sur mon ordinateur, en streaming, la nuit. J'avais une résistance très faible à l'addiction (ce qui a aussi pu me plaire, je savais que c'était une mauvaise idée de regarder un quatrième épisode alors qu'il était deux heures du matin et que je me levais à sept heures mais cette sensation de se laisser aller à la tentation m'apportait aussi une certaine excitation). J'ai passé des nuits entières devant mon écran, une fois jusqu'à oublier pendant quelques secondes comment je m'appelais. Je culpabilisais de tout ce que je ne faisais pas à cause de cette occupation très prenante, tout ce à côté de quoi je passais. Mais à un moment, j'ai réussi (plus ou moins) à me sortir de cet état et à voir tout ce que ça m'apportait.

" Quand je suis dans un nouvel endroit, je vérifie ce qui pourrait servir d'arme en cas d'attaque zombie... "

Dernièrement, j'ai rencontré une personne qui m'expliquait qu'elle avait toujours un plan en cas d'attaque zombie. On a réfléchi ensemble à l'arme la plus appropriée (qui est pour moi l'épée : Michonne dans Walking Dead *en est une évidence), à comment s'organiser... Je me suis rendue compte que je n'étais pas la seule, quand je suis dans un nouvel endroit, à vérifier ce qui pourrait servir d'arme en cas d'attaque zombie.*

Je voudrais faire et voir une série avec des transpédégouines féministes (pas nécessairement dans la définition, mais dans les actions et les comportements) projeté·es dans un contexte différent de celui que nous connaissons. J'aime bien l'idée des super-pouvoirs parce que ça crée des situations et des questionnements intéressants : comment s'en servir, les rapports de domination qu'ils peuvent impliquer. Et si, tout d'un coup, toutes les personnes qui avaient été opprimées dans leur vie étaient dotées de super-pouvoirs ? Y aurait-il une vengeance contre les oppresseurs ? Un retournement des rapports de pouvoir ? Y aurait-il une alliance ou s'opérerait-il, au contraire, une division entre les différentes oppressions vécues ? Y aurait-il une organisation collective ? Si oui, quelle forme prendrait-elle ? À quoi ces pouvoirs seraient-ils utilisés ? J'aimerais voir des relations entre les personnages qui ressemblent un peu plus à ce que je vis, des questionnements sur le polyamour, des personnages qui réfléchissent à leurs privilèges, des essais d'organisation collective non hiérarchique, des réflexions sur les gestions de conflits...



Vitamine Yolo Ono

Je regarde surtout des séries me permettant de « m'enfuir du quotidien ». C'est-à-dire, rien de « sérieux », pas de policier ni de thriller, surtout des sortes de comédies. Par contre, je ne supporte pas les rires préenregistrés. Je sais que c'est un cliché mais cette fuite du quotidien marche bien pour moi : généralement, j'ai du mal à me détendre quand je pense à ce qui m'entoure ou est lié à moi.

Même si j'ai souvent beaucoup à critiquer dans les séries que je regarde, je suis vraiment une droguée des séries. C'est pour ça que je préfère la solitude pour les regarder : je peux réfléchir aux narrations et aux personnages et m'énerver toute seule, sans devoir expliquer ce que je trouve chiant et sans avoir honte de continuer avec une série alors même que je la trouve problématique...

Pour donner un exemple, dans Modern Family *c'est frappant de voir à quel point des personnes Noires nord-américaines sont sous-représentées, voire absentes. Tous les personnages qui ne sont pas blancs sont censés être de nouveaux·elles arrivant·es aux États-Unis. Dans un épisode, la « famille moderne », les Dunphys, sont en vacances et rencontrent une famille nigériane qui ne parle pas anglais. C'est avec eux que Phil Dunphy joue un jeu de cache-cache qui s'appelle « Marco Polo ». Quand j'ai vu ça, ça m'a paru vraiment ironique que la seule famille Noire qui apparaissait dans les six saisons (!), vienne du Nigéria, ne parle pas anglais, joue un jeu qui porte le nom d'un colonisateur et débarque finalement à l'improviste chez les Dunphys parce qu'elle a mal compris quelque chose et s'est invitée elle-même.*



“ La biographie migratoire des blanc·hes n'est évidemment jamais thématisée ”

Par ce genre de narration et de choix des acteurs et actrices, on a l'impression qu'il n'existerait que des nord-américain·es blanc·hes et que tou·tes les Noir·es et People of color *vivant aux États Unis viennent « d'ailleurs ». La biographie migratoire des blanc·hes n'est évidemment jamais thématisée.*

The Mindy Project *est la première série produite, écrite et jouée par une seule femme* of color, *Mindy Kalling. Dans la série, elle s'appelle Mindy Lahiri et elle est une gynécologue assez spéciale mais très demandée. Mindy Kalling est, à plus d'un titre, une exception dans l'industrie de l'*entertainement *nord-américain : elle n'est pas seulement la seule femme* of color *qui a sa propre série mais en plus, elle n'entre pas vraiment dans les normes physiques « belle, mince, sexy ». En fait, elle est assez normale physiquement mais elle est plus petite et moins mince que ce dont le public a l'habitude... Ce qui est considéré comme « osé ».*

Généralement, je regarde les séries la nuit, dans mon lit. Il n'est pas rare que je passe la nuit à ça, comme un enivrement. Dernièrement, ça m'est arrivé avec Jane the Virgin. *Cette série suit le schéma d'une telenovela et c'est en fait une relecture un peu ironique mais aussi très tendre de ce format.*

Souvent, je regarde des séries comme d'autres personnes peuvent engouffrer un paquet de chips ou une tablette de chocolat en entier. Une vraie fringale... Et pour ce genre de choses, il est préférable d'être seule, sans spectateur. Être insatiable à ce point-là n'est pas vraiment bien vu...

J'aimerais beaucoup jouer dans une série. Dans une série cool, avec de la bonne musique et des personnages qui ont la classe. Un bon style quoi ! Mais aussi des sujets importants. J'aimerais une série qui parle du racisme et du sexisme et de toutes ces choses auxquelles je dois faire face au quotidien. Ce genre de série existe-il ?

Brouss

Je regarde les séries que mes ami·es téléchargent et celles que mon père télécharge aussi. En fait, toutes celles qu'on me conseille et que je peux copier depuis un disque dur sur mon ordinateur. Je me suis interdite d'en télécharger moi-même et je m'empêche de savoir techniquement comment on fait pour télécharger. C'est une manière de limiter la quantité de séries que j'ai à regarder et donc le temps que je passe à ça...

D'abord, ça me coupe du monde autour, de tout ce qu'il y a à penser et à faire ici, chez moi, maintenant. C'est souvent plus facile que d'ouvrir un livre, autrement plus efficace qu'une sieste. Pour ça, je regarde des séries avec de l'action, de l'imagination, des trucs souvent un peu bêtes ou qui portent des valeurs que je n'aime pas trop mais qui me captivent quand même, comme Battlestar Galactica, Misfits *ou* Heroes.

Mais aussi, c'est une manière de me « documenter ». D'abord, sur certaines réalités ou certaines manières de représenter la réalité. Pour ça, j'aime beaucoup les séries un peu « sociologiques » ou « sociales » comme Treme *qui dépeint les conditions de vie d'habitant·es de la Nouvelle Orléans après les ravages de l'ouragan Katrina, avec la guerre aux pauvres, les magouilles immobilières et l'embourgeoisement de la ville. Je pense aussi à* The Wire *qui se passe dans un quartier populaire de Baltimore, avec les enjeux du racisme, de la pauvreté et de la drogue, des politiques d'urbanisme, d'éducation et de « sécurité ». J'aime ces approches complexes, où il n'y a ni « bons » ni « méchants » mais des personnages tordus qui se débattent dans un monde pourri.*

Mais en parlant de me « documenter », je voulais aussi dire que j'étais curieuse de ce que « les gens » regardent. C'est un peu bête, ça ne veut rien dire de clair mais voilà : je n'ai pas la télé, je ne me ballade pas sur Internet, je n'ai pas de Facebook *et je ne comprends rien à cette histoire de* Twitter. *Alors je suis curieuse d'une certaine « culture de masse », de l'industrie de l'*entertainement *qui vient des États-Unis et parfois d'ailleurs. C'est pour ça que j'ai regardé des « vieilles » séries, juste parce que j'avais entendu que « tout le monde » les avaient vues, comme* Lost, 24 heures chrono, Six Feet Under, Sopranos... *Parmi mes préférées, il y a la*

“ Ni bons ni méchants : seulement des personnages tordus dans un monde pourri ”

série de David Lynch Twin Peaks, *sorte d'ovni du début des années 90 que je trouve super drôle et décalée. Il y a aussi* Glee Club, *série énormément regardée par les adolescent·es américain·es et qui décline les discriminations et les privilèges imbriqués dans un lycée plutôt privilégié de mômes nord-américain·es.*

Je suis mal à l'aise quand je réalise que j'écourte une discussion avec quelqu'un·e en disant que j'ai des choses à faire pour aller m'enfermer dans ma chambre devant l'écran. J'ai honte de ça, j'ai l'impression de faire passer un moment de télé avant un moment de sociabilité mais je le fais quand même. Bon, j'essaie de le faire le moins possible, et aussi de ne pas culpabiliser trop. Je crois aussi que je suis triste, dans les périodes où j'en regarde beaucoup et que je réalise que je ne lis presque plus. Tout ça me renvoie à un sentiment d'addiction qui ne me fait pas du bien mais contre lequel je ne mets pas grand chose en place.

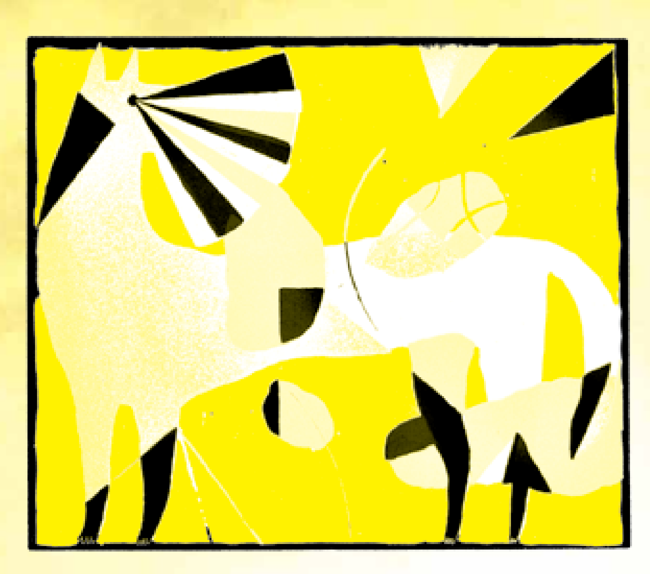
J'aimerais voir des séries fabriquées par d'autres gens, ailleurs dans le monde qu'en Europe ou en Amérique du Nord, tout en me demandant ce qu'il en est – et ce qu'il en serait – de la standardisation des « produits culturels » à l'échelle mondiale. Aussi, j'aimerais voir se développer des scénarios de fiction autour d'hypothèses de révolutions autogestionnaires...

Une chose que je déteste, c'est à quel point les relations amoureuses sont dépeintes selon des schémas figés, stéréotypés et aussi super structurants pour les scénarios. Des fois, je n'en peux plus de ces histoires déchirantes, de ces manières de mettre en scène la fidélité, la trahison, la jalousie, le couple, la procréation et les évidences hétéro-normées et sexualisées. Des fois, j'ai vraiment l'impression que ça « pollue » mon imaginaire, que je ne suis pas dans ces logiques-là au quotidien et qu'il est un peu dangereux de me bourrer le crâne avec ces histoires alors que je ne me reconnais pas dans la plupart de ces aspirations ou que je lutte pour me dégager d'une part d'entre elles.



Pendant un peu plus d'un an, j'ai vécu en « Nouvelle-Calédonie », colonie française du Pacifique, pour faire mes études de terrain d'anthropologie. J'ai rapidement réalisé que cette histoire de la colonisation française et de ses effets sur les peuples était largement méconnue. C'est pourquoi je voudrais raconter un bout de mes recherches concernant l'impact de la colonisation sur la situation des femmes kanakes, depuis le milieu du 19e siècle.

Raconter une histoire, ce n'est pas seulement aligner des faits avérés. C'est d'abord choisir ses questions, ses angles d'attaque, ses parti-pris. C'est aussi comprendre qui a raconté cette histoire avant soi-même, mesurer à quel point elle a été diffusée, cachée ou déformée et dans quels intérêts.



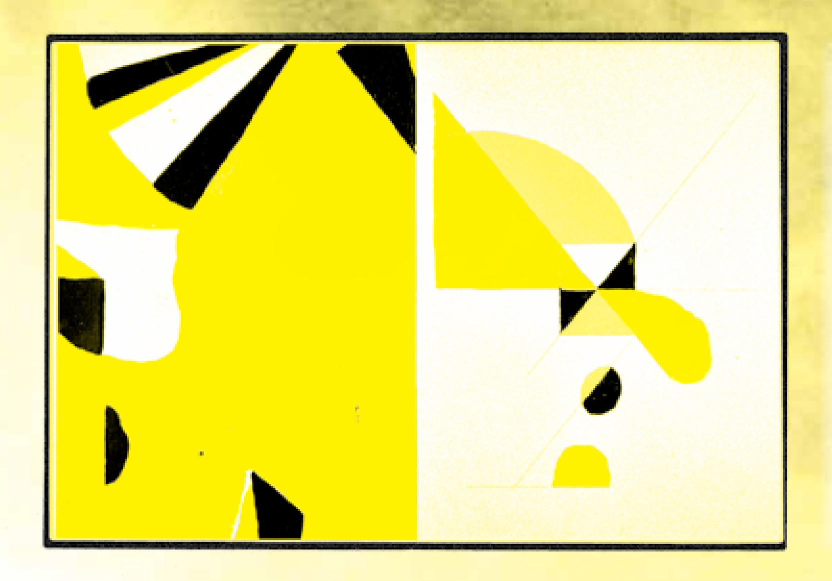
[1] Pour en savoir plus sur le processus de colonisation/décolonisation et le statut colonial de Lifou, voir : www.recherches-nouvelle-caledonie.org

Quelques questions pour rentrer dans l'histoire

J'ai commencé à travailler sur le système de genre des Kanak·es de Lifou, une des îles de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie[1] en 2004. Le « système de genre » est pour moi la manière dont une société partage les personnes en différentes catégories selon des critères sexués. Comment elle définit ces critères et différencie ainsi ces groupes. Comment elle organise les rapports entre eux. Les pratiques sexuelles étant bien entendu imbriquées à tout ça.

Assez vite, sur le terrain, à Lifou, bien des choses que les femmes et les hommes me disaient m'ont parues très proches de ce que je pouvais voir en France ! Par exemple, très souvent, des gens m'expliquaient « *la femme, c'est pour le foyer, l'homme, c'est pour aller chercher de l'argent à l'extérieur* ». Moi, à la fac, j'avais été formée à chercher de la « différence culturelle », à rejeter autant que possible mes propres conceptions pour ne pas les plaquer sur celles d'autres sociétés, bref à penser les autres sociétés comme radicalement autres. Mais si je voulais être honnête, je me trouvais confrontée au fait que le système de genre des Kanak·es ressemblait en partie au mien.
Et pour cause : la Kanaky-Nouvelle-Calédonie est toujours une « colonie française à décoloniser » (même l'ONU le reconnaît, c'est dire !). S'il y avait des ressemblances entre nos systèmes de genre, il était possible que ce soit une des conséquences de la colonisation, au moins en partie. Il était aussi possible que la domination masculine prenne des formes proches dans le monde, qu'il y ait des récurrences : Paola Tabet l'avait par exemple montré, en soulignant de nombreux points communs entre des sociétés éloignées, dans les formes que prend la division sexuelle du travail[2].





Le terme « Canaque » signifie « être humain » en polynésien. Il était utilisé par les colons en Kanaky-Nouvelle-Calédonie pour désigner de façon péjorative la population autochtone. Dans les années 1980, les mouvements indépendantistes décident de se réapproprier le terme, afin de désigner leur peuple. Ils l'écrivent alors avec deux k : Kanak.
Mot alors invariable, des militantes féministes kanakes indépendantistes, telles Déwé Gorodé, se sont mises à l'accorder, afin de ne pas invisibiliser la diversité des Kanak·es.

[2] Tabet Paola, *Les mains, les outils, les armes*, *L'Homme*, vol 19, n°3, 1979, pp. 5-61

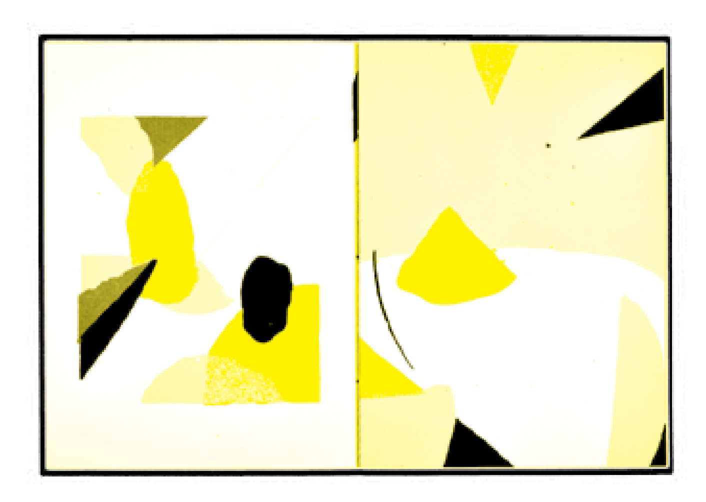
Les débuts de la colonisation

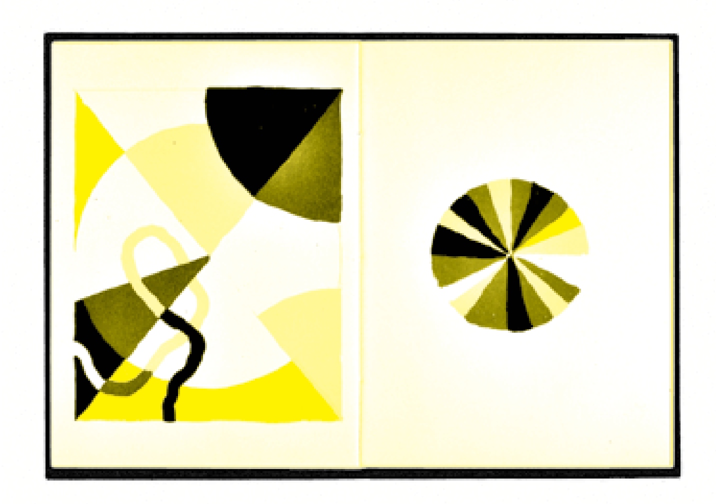
1842 : *les premiers missionnaires, protestants de la* London Missionnary Society, *arrivent à Lifou. Ils transportent avec eux les technologies occidentales, ainsi que la connaissance et le pouvoir politique qui vont avec. Les gens de Lifou se convertissent en une vingtaine d'années au protestantisme et au catholicisme et les missionnaires deviennent les conseillers des chefs.*

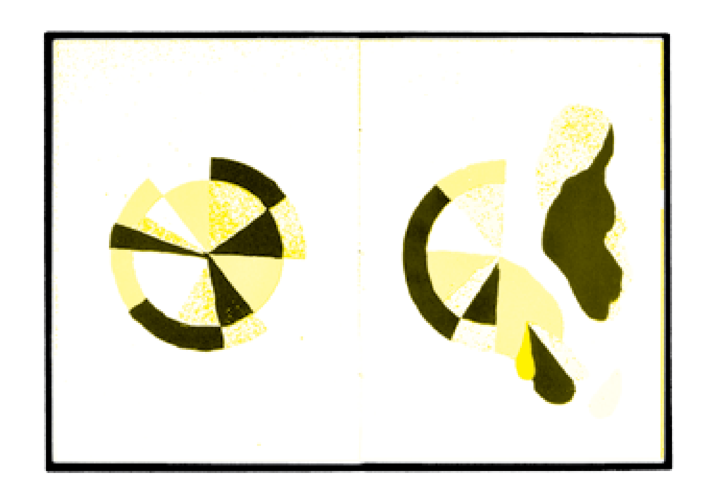
1853 : *La France annexe l'ensemble des îles qu'elle appelle alors « Nouvelle-Calédonie ». C'est en fait une colonie pénitentiaire et de peuplement. Sur la plus grande île, les terres sont pour la plupart spoliées afin que les colons venu·es de leur propre gré et des colons « forcé·es » (sortant du bagne) s'y installent. Les Kanak·es qui vivent sur cette « Grande Terre » sont exproprié·es puis envoyé·es dans des « réserves », sur les terres les moins fertiles. Leurs révoltes sont réprimées dans le sang, et par des rapts, des viols, ainsi que l'emprisonnement au bagne. Les colons les jugeant trop indociles, ils font venir des travailleur·es d'Indochine et soumettent les Kanak·es au régime de l'indigénat de 1887 à 1946 : iels doivent contribuer à la colonie en effectuant des travaux forcés, n'ont pas le droit de sortir des réserves sans l'autorisation des gendarmes…*

À la moitié de ma thèse, j'ai précisé mes recherches en formulant deux questions : comment la colonisation avait-elle transformé le système de genre des Kanaks ? Avait-t-elle contribué ou non à renforcer la domination masculine intra-communautaire ?
Ces interrogations m'ont poussée à m'intéresser davantage à l'action de ma société d'origine, française et coloniale, qu'à « la culture kanake », sans vouloir faire l'impasse sur les spécificités de l'organisation sociale lifoue mais considérant que les Kanak·es écrivent fort bien sur leur propre culture.
Je me suis alors rapidement opposée à l'idée qu'il y aurait deux systèmes de genre différents et sans lien entre eux : un « occidental égalitaire moderne » et un « kanak hiérarchisé traditionnel ». Cette idée est véhiculée, aussi bien dans le monde occidental, par les mass-médias et nombre d'organisations[3], que par des Kanak·es - notamment des hommes kanaks qui s'opposent aux mouvements de libération des femmes kanakes[4].
Enfin, toute cette recherche me donnait très envie de requestionner l'histoire française de la « civilisation des colonisé·es ». Dans le débat public à ce moment-là, on était en pleine polémique sur les lois concernant le port du voile. Une fois de plus, des hommes politiques blancs expliquaient à des femmes comment « se libérer »... Cette manière d'apporter la « bonne parole » chez les « autres », notamment en terme d'organisation des rapports sociaux de sexe et sans recul sur les formes de domination existantes chez nous, était-elle ancienne ? Ou faisait-elle partie des « vieilles » pratiques coloniales ? Et dans les faits, comment s'était donc traduit cet objectif de « civilisation » dans les colonies ? Je connaissais ce discours colonial prétendant « civiliser » les colonisé·es pour justifier la colonisation et attirer des Français·es dans l'entreprise coloniale en leur donnant un « noble but » (en plus de la perspective de s'enrichir). Mais en pratique, que s'était-il passé ? Qu'est-ce que cela avait changé pour les colonisé·es ?

Voilà comment a commencé cette étude sur l'entreprise de « civilisation des sauvages », depuis l'arrivée des premiers missionnaires dans les années 1840, dans un endroit que je connaissais, pour y avoir déjà fait un peu de recherches, sur les associations de femmes et le succès scolaire des filles : l'île de Lifou.
Il n'a pas été facile de reconstituer cette histoire car les Kanak·es de Lifou n'avaient quasiment pas écrit durant le premier siècle de la colonisation. Je suis donc allée poser des questions directement aux gens sur place, qui ont des formes de mémoire orale instituées (les dépositaires de cette mémoire sont







[3] Voir par exemple Jules Falquet, *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, Éditions la Dispute, Paris, 2008.

[4] Voir l'article de Christine Salomon, *Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post-colonial en Nouvelle-Calédonie*, Terrain, n°40, 2003, pp. 133-150.



principalement des hommes). J'ai ensuite croisé ces infos avec les archives des missionnaires de 1842 à 1920, qui se sont révélées très détaillées sur le projet de « civilisation des mœurs ». Il restait encore la piste des archives coloniales à Nouméa mais les documents de la période de l'indigénat (1872-1946) n'étaient pas consultables car « non-classés »… ce qui est un bon moyen de ne pas donner accès à des archives ! Je me suis donc rabattue sur la lecture des textes de lois édités sur les questions civiles (mariage, etc.). Pour finir, j'ai focalisé mes recherches sur le rapport conjugal parce que je pensais (comme beaucoup de mes amies lifoues, je crois) que c'est un lieu central d'expression de la domination masculine, où les hommes exploitent la force de travail, la sexualité et les capacités procréatrices de « leur » épouse. J'ai donc pas mal travaillé sur les termes de cette relation aujourd'hui, et sur comment cette institution est « infligée » aux femmes et dans une certaine mesure aux hommes. Ainsi, j'ai tenté de comprendre si cette relation particulièrement violente et asymétrique, avait changé depuis les débuts coloniaux.

Le projet colonial est tout à fait clair : annexer de nouvelles terres, s'emparer des richesses qu'elles recèlent (agriculture, exploitation du nickel), établir une base militaire dans le Pacifique et envoyer de la population française pauvre (notamment révoltée) faire souche ailleurs. C'est dans ce contexte, où les Kanak·es sont largement exclu·es de l'espace public et de l'économie calédonienne, que s'est développé le projet colonial de « civilisation » des colonisé·es, tel que je l'ai étudié à Lifou.

Le projet de « réforme des moeurs » des Lifou·es

À Lifou, au 19e siècle, il n'y a pas de spoliation foncière à proprement parler car il n'y a ni minerai ni possibilité de faire de l'agriculture ou de l'élevage à grande échelle. Par contre, le régime de l'indigénat est pleinement appliqué et l'île est classée « réserve intégrale ». En 1864, dans les courriers échangés entre le gouverneur de la Nouvelle-Calédonie et les missionnaires en poste, ce dernier fixe de manière explicite les rôles des un·es et des autres : aux colons le pouvoir politique et économique, aux missionnaires la tâche de convertir ET de civiliser les Kanak·es.

L'ensemble des écrits des missionnaires, protestant·es ou catholiques, affirme que la conversion passe par une « réforme des mœurs », au sein de laquelle la réforme du système de genre est centrale. Le modèle du couple conjugal chrétien du 19e siècle est leur référence. Et ils écrivent : « *On ne peut émettre aucun doute sur l'existence du devoir qui incombe au missionnaire d'enseigner les indigènes sur la sainteté du mariage et les charges qui en découlent [... Il faut] démontrer combien il importe d'établir parmi nos indigènes la vraie vie de famille et la pratique du foyer domestique.* »[5].

[5] *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle-Calédonie*, Archives des Pères Maristes, Rome, 1905, p. 138.

Éléments sur les rapports de genre aux débuts de la christianisation (milieu du 19e siècle)	Changements souhaités par les missionnaires (2e moitié du 19e et début du 20e)
Conception de la nécessaire séparation des sexes et hiérarchie entre eux (conception typique des îles Ouest du Pacifique).	Le "couple conjugal" est le modèle des rapports hommes-femmes (ils sont complémentaires et hiérarchisés) et les époux forment « une seule chair », où « la femme est le corps et l'homme est la tête ».
Tous les hommes sont considérés comme supérieurs à toutes les femmes. La politique locale (les chefferies) et la possession des terres sont réservées aux hommes.	Pas de modification souhaitée.
Habitat des hommes et des femmes dans des cases séparées.	Création du foyer, où époux et épouses vivent ensemble.
Présence de cases des hommes, notamment destinées aux rites d'initiation masculine et aux réunions des chefferies. Présence de cases des femmes, de menstruation et d'accouchement.	Les rites d'initiation masculine sont interdits, car considérés comme païens. Abolition des cases menstruelles et d'accouchement (pour instaurer le devoir conjugal afin d'éviter l'adultère, les pratiques infanticides et de limitation des naissances).
Connaissance et usage de techniques contraceptives et abortives et de techniques liées à l'engendrement (suivi des grossesses et accouchement) par les femmes.	Interdiction de l'usage des techniques contraceptives et abortives. Les accouchements sont gérés de plus en plus par les sœurs, les femmes de pasteur et les protestantes non-mariées.
Présence d'une sexualité pré conjugale, mais valorisation de l'abstinence chez les jeunes hommes.	Virginité avant le mariage, principalement pour les femmes.
Polygamie des chefs.	Monogamie de tous et toutes.
Lévirat (les veuves sont données en mariage au frère de leur défunt époux).	Abolition du lévirat.
Union matrimoniale dissoluble (possibilité de répudiation de l'épouse ; l'épouse peut quitter son époux en cas de sévices).	Indissolubilité du mariage.
L'épouse peut rentrer chez ses parents de temps à autre, notamment en cas de conflit avec l'époux ou de maltraitance.	Interdiction à l'épouse de quitter le foyer sans autorisation de son époux (dans le but d'éviter l'adultère).
Les maris commandent leur épouse.	Pas de modification souhaitée.
Les maris ont le droit de frapper leur épouse.	Les missionnaires le regrettent mais ne prennent aucune mesure contre.

Réinterprétation de cette « réforme des moeurs » par les Lifou·es (début du 20e siècle)

La hiérarchie entre les sexes, au profit des hommes, est dès lors légitimée par la coutume et la religion.

Pas de modification.

Les foyers où les époux.ses vivent ensemble sont rapidement créés (dès 1850), les femmes et les hommes y occupant des espaces distincts.

Certaines cases des hommes restent, mais n'ont plus qu'une fonction, celle d'accueillir les réunions, non-mixtes, des chefferies. Les rites d'initiation masculine ont cessé.

Les cases des femmes disparaissent.

Les enfants vont dans des internats chrétiens non-mixtes.

Des connaissances restent transmises, mais la limitation des naissances est fortement dévalorisée et surveillée.

La virginité des filles est vérifiée le soir du mariage. Les filles mères sont exclues des Églises.

Après une période de résistance, les chefs ont répudié leurs épouses. Cependant, des jeunes femmes des clans subordonnés leur sont envoyées pour « les servir ». Les mariages sont devenus monogames.

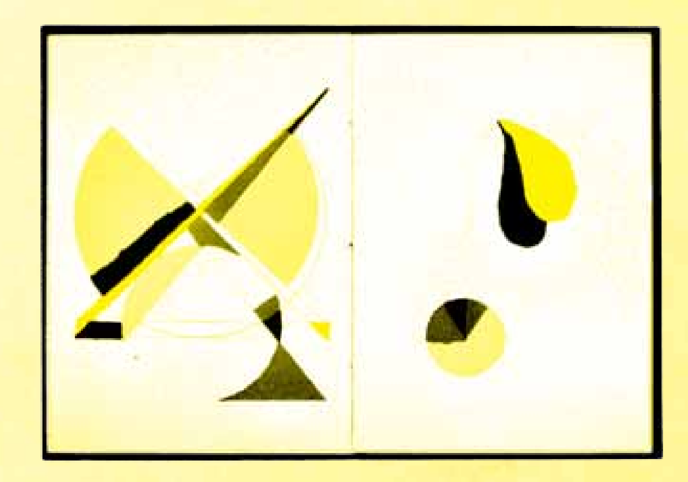
Le lévirat est aboli, les veuves et les veufs n'ayant plus le droit de se remarier.

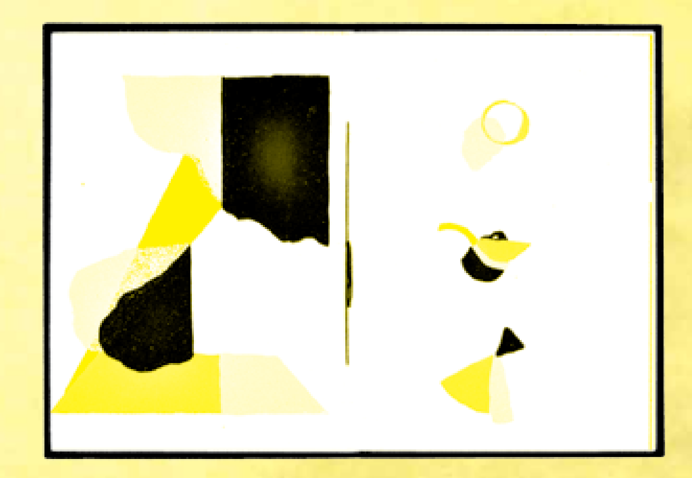
Les mariages ne peuvent plus être rompus.

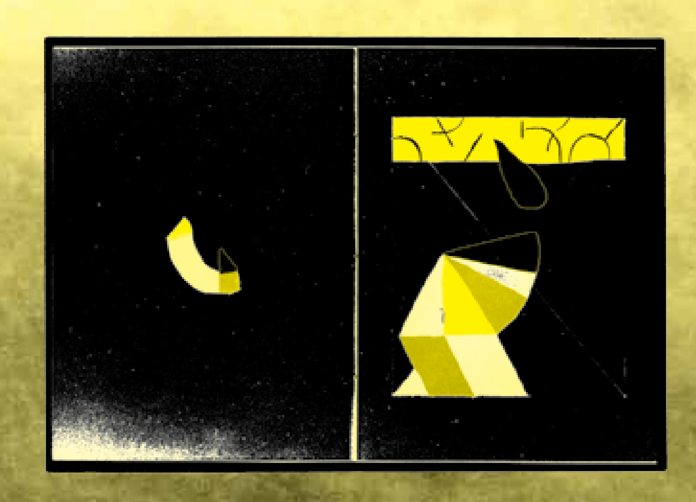
Les épouses sont ramenées au foyer si elles s'enfuient.

Le pouvoir unilatéral de l'époux est légitimé par la coutume et la religion.

Les hommes gardent le droit de frapper leur épouse. Les missionnaires conseillent aux hommes de « respecter » leur épouse, aux épouses de « porter leur croix » et aux couples de lire la Bible. Les femmes n'ont plus de contre-pouvoir à opposer aux violences conjugales (tels que partir dans leur famille ou quitter leur époux).







Outils de la « réforme des moeurs »

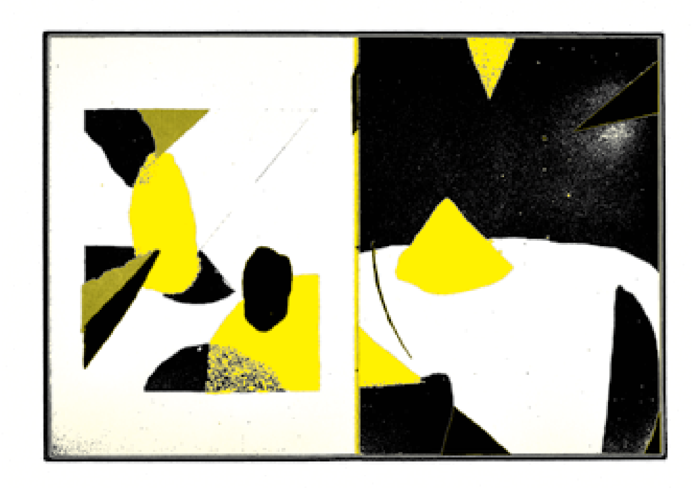
Les leviers des missionnaires pour mettre en œuvre ces réformes sont nombreux.
Ils s'appuient tout d'abord sur le fait que les chefs exigent des clans qui leur sont subordonnés de se convertir à la même religion qu'eux. Or, pour être reconnu·es comme chrétien·nes, les hommes et les femmes doivent suivre les normes de genre (deuxième colonne du tableau de la page précédente), notamment en matière de mariage.
Les missionnaires profitent ensuite d'une réorganisation de l'espace et de l'habitat : suite à la christianisation, des membres de différents clans s'installent ensemble autour du temple ou de l'église. Les habitats sont dès lors constitués d'une seule case par famille, où dorment ensemble les épou·ses (mais avec des zones réservées aux hommes, d'autres aux femmes). La pratique du « foyer » chrétien s'installe progressivement.
Le troisième moyen de leur réforme passe par l'apprentissage de l'idéologie biblique. La lecture des textes saints, ainsi que les messes et les leçons de catéchisme connaissent un réel succès sur Lifou, société où le savoir, oral, était auparavant réservé aux personnes de haut rang.
Un autre instrument de réforme puissant est mis en œuvre par un missionnaire anglais, le pasteur Mc Farlane : c'est l'instauration d'un code de lois, d'une police et d'un tribunal. Les affaires jugées sont principalement des histoires de mœurs (surtout des rapports sexuels entre personnes qui ne sont pas épou·ses). Les châtiments sont corporels. Des tournées, mêlant des membres des chefferies et du clergé, sont organisées, afin de vérifier que les foyers sont bien tenus selon les normes chrétiennes. Si en 1864, ce tribunal est aboli par le gouvernement néo-calédonien (les missionnaires ne devant pas s'occuper du pouvoir politique), le clergé est tout de même félicité pour le « travail de civilisation » déjà effectué sur l'île.
Enfin, le moyen principal de transformation du système de genre que les missionnaires mettent en œuvre, dès les années 1880, est la construction d'internats non-mixtes, destinés selon Marie Salaün à « *protéger l'enfant indigène d'un milieu naturel corrupteur et à le transformer le plus radicalement possible en un être civilisé* »[6]. Un de ses objectifs est d'inscrire, dans les corps et les mentalités, des identités sexuées et des normes conjugales claires, bref, d'imposer un nouveau modèle de genre.

En quelques décennies, l'association entre les chefs et les missionnaires, l'édiction de codes de lois, la mise en place d'une police religieuse, d'internats non-mixtes et la réorganisation de l'habitat rendent la réforme du système de genre lifou redoutablement efficace.

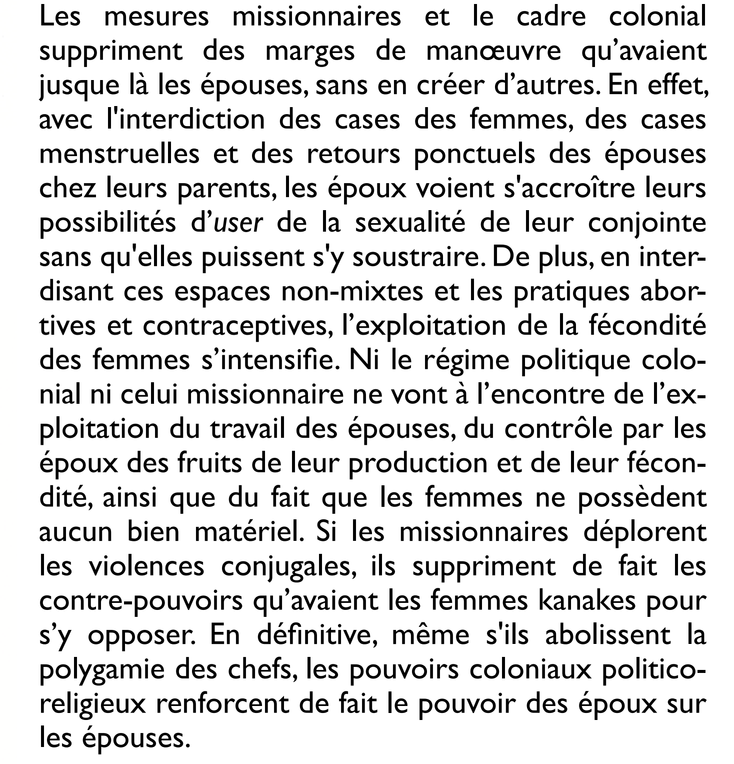
Les missionnaires chrétien·nes critiquent le système de genre kanak :

Comme un peu partout dans les colonies, iels affirment que les femmes sont traitées comme des « *bêtes de somme* ». En imposant le modèle chrétien, iels disent améliorer la vie des femmes – ce dont on peut fortement douter. Dans leurs écrits, les hommes d'Église prônent en effet un modèle de genre profondément inégalitaire : « *Si la femme est considérée comme une servante, les Apôtres disent : Mulieres subditas esse viris suis. [Que les femmes soient soumises à leurs hommes].* ». Ou encore : « *Le mari, chef de famille parce que dépositaire de l'autorité divine, bien loin d'être un maître dominateur et tyrannique, serait le protecteur, l'appui et le guide affectueux de sa femme ; son autorité serait tempérée par la douceur, la condescendance, l'attention et une tendresse mêlée de respect. (…) La femme, de son côté, doit à son mari respect, obéissance, soumission, amour, fidélité et dévouement.*»[7]

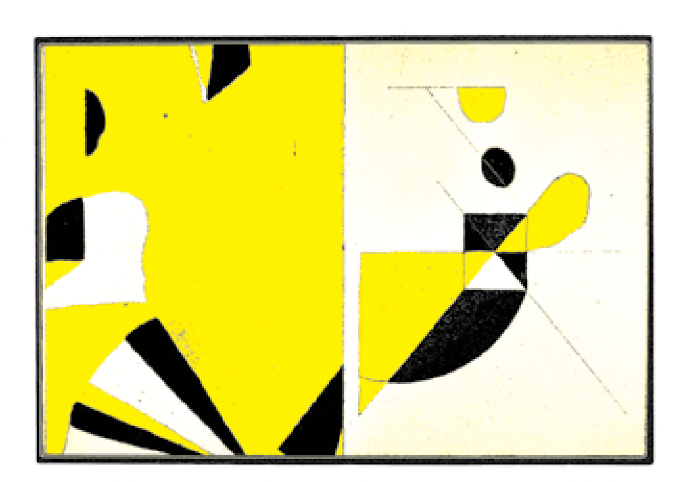
De leur côté, les hommes politiques colonisateurs forment un cadre législatif qui exclue les Kanak·es de l'économie et de la vie politique locale jusqu'en 1946 (date d'abolition du régime de l'indigénat). Les femmes kanakes sont doublement pénalisées, en tant qu'indigènes et en tant que femmes : par exemple, de1912 à 1946, elles ne sont pas autorisées à passer les diplômes destinés aux hommes indigènes, sont quasi interdites de travailler loin des réserves pour un salaire et subissent des violences sexuelles des colons.



Des marges de manoeuvres pour les femmes kanakes ?



Les mesures missionnaires et le cadre colonial suppriment des marges de manœuvre qu'avaient jusque là les épouses, sans en créer d'autres. En effet, avec l'interdiction des cases des femmes, des cases menstruelles et des retours ponctuels des épouses chez leurs parents, les époux voient s'accroître leurs possibilités d'*user* de la sexualité de leur conjointe sans qu'elles puissent s'y soustraire. De plus, en interdisant ces espaces non-mixtes et les pratiques abortives et contraceptives, l'exploitation de la fécondité des femmes s'intensifie. Ni le régime politique colonial ni celui missionnaire ne vont à l'encontre de l'exploitation du travail des épouses, du contrôle par les époux des fruits de leur production et de leur fécondité, ainsi que du fait que les femmes ne possèdent aucun bien matériel. Si les missionnaires déplorent les violences conjugales, ils suppriment de fait les contre-pouvoirs qu'avaient les femmes kanakes pour s'y opposer. En définitive, même s'ils abolissent la polygamie des chefs, les pouvoirs coloniaux politico-religieux renforcent de fait le pouvoir des époux sur les épouses.



Toutes ces observations poussent à conclure que l'autorité des maris sur les épouses, dans la culture kanake pré-coloniale, fait écho à celle coloniale, française, républicaine et religieuse. Et on peut faire l'hypothèse que la transformation rapide des formes de la conjugalité à Lifou (et en pays kanak de manière générale), s'explique notamment par le fait que le principe de domination des époux sur les épouses est proche dans les deux cultures. La christianisation et les mesures coloniales ont contribué, dans l'ensemble, à intensifier le pouvoir marital des époux.

Et ce, jusqu'à ce qu'apparaissent des mouvements de femmes kanakes, dans les années 1980, au sein des mouvements indépendantistes. Mais ça, c'est une autre histoire…

HÉLÈNE

[6] Salaün, *Histoire blanche, histoire noire : la perception de l'école indigène en Nouvelle-Calédonie*, in Merle Isabelle, Naepels Michel (éds.). *Les Rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique,* L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain, 3, Paris, 2003, pp. 135-163.

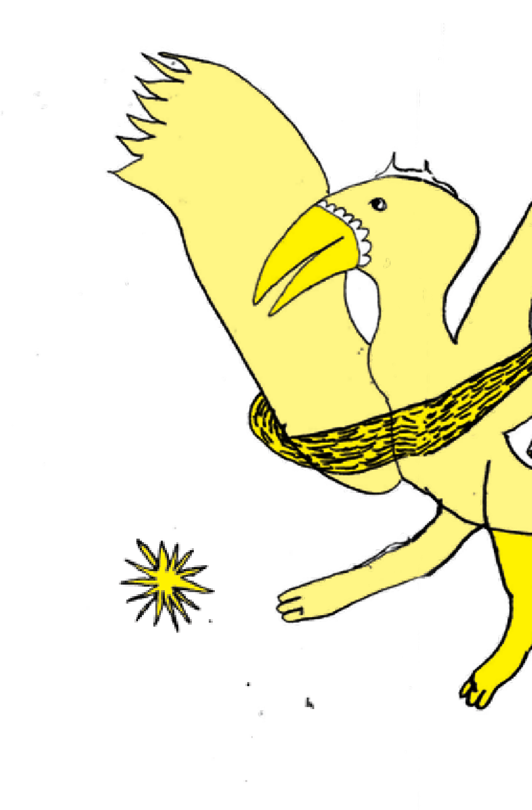
[7] *Compte-rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle-Calédonie ;* Op.Cit., p. 92 et p. 44.

… SI LE LOUP Y ÉTAIT…

La Borie. J'y suis arrivée, par hasard, en juillet. Il y a presque deux ans. Je venais d'acheter un vieux camping-car, et j'avais envie d'emmener mes gamins sur les routes. Il y avait une nécessité, pour moi, de mettre à l'épreuve du réel les discours libertaires que je leur tenais. Une urgence à leur montrer que nous n'étions pas les seul·es à souhaiter vivre autrement. Je ne connaissais rien ni personne ; écrivain hors confrérie, chômeuse au statut vague d'artiste, ayant fait le choix économique de la campagne, préférant la débrouille spartiate à l'argent chronophage, mère gouine d'un enfant sans père, famille d'accueil pour un môme en rade, j'avais jusqu'ici mené ma petite révolution personnelle en solitaire et cette solitude, précisément, commençait à me peser. J'aspirais à trouver je ne sais trop quoi ; quelque chose comme une communauté qui se révélerait accueillante et puissante, où conjuguer ma résistance au pluriel. Sans doute étions-nous prêt·es, disponibles, car nous l'avons trouvée sans chercher. Une auto-stoppeuse nous a indiqué La Borie, nous y sommes allé·es, aussi simplement que cette phrase se lit. Nous avons failli n'en jamais repartir, et nous y revenons à la faveur du moindre congé qui se profile !

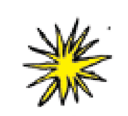
La Borie est un lieu chargé ; chargé de son histoire, de la force inouïe de la rivière et de ses habitant·es. Il y a de la magie dans ce lieu, indubitablement, impossible de ne pas la sentir, elle est partout !
Première approche circonspecte. En dépit de la pancarte qui souhaite à tou·tes la bienvenue, de cette large grille – un double portail jamais vu fermé – chaque pas fait impression forte de pénétrer l'espace et je garde le souvenir d'une avancée lente sur un long sentier. Je me demande si les enfants sont admis, je me demande si les petites prunes jaunes qui tombent dans leurs mains sont comestibles, je me demande comment faire bouger cet âne, immobile au milieu du chemin, je me demande pourquoi il n'y a personne, je me demande si des chiens vont surgir, je me demande comment annoncer notre présence, et à qui ? Le soleil, le matin parfait, le bruit de l'eau, la bâtisse aux fenêtres ouvertes, les cagettes de légumes. Je me demande pourquoi je suis pétrie de craintes. J'éprouverai, jour après jour, ce que veut dire *être ensemble*. Offrir et recevoir, faire et regarder, prendre et laisser le temps, ressentir.

J'ai d'abord rencontré les gens de la ferme ; le couple de paysans qui vit et travaille là m'ont raconté le combat contre le barrage qui menaçait d'inonder la vallée quelque vingt-cinq ans plus tôt ; la lutte inégale entre les simples gens et les spéculateurs de haut vol ; une première victoire, le rachat du domaine par la municipalité ; puis les magouilles en conflits d'intérêts de quelques élu·es autour d'un faux projet d'écosite. Illes ont tenu le journal de leur invraisemblable aventure ; un roman que cette histoire où une femme, ayant tout lâché pour venir avec ses enfants poursuivre son rêve d'apicultrice dans les Cévennes, se rend compte qu'elle est la nième victime d'une arnaque aux subventions ! Mais elle n'est pas seule et elle tient bon. La Borie est occupée et ne cessera plus de l'être. Un collectif naît, des arbres sont plantés, la terre est cultivée, une yourte est construite en vue d'accueillir des réunions, des ateliers, des projections,… À l'occupation paysanne sont venu·es se joindre les expulsé·es d'un squat voisin. Et le lieu peu à peu évolue vers ce qu'il est aujourd'hui : un domaine où se côtoient, en bon·nes



voisin·es, des bio-paysan·es et leurs wooffeur·euses, un couple de vieux amants à la Brel bien décidés à finir leurs jours à l'ombre de la source, entre leur maison et leur potager, un collectif anarco-féministe ouvert et autogéré, où des paroles, des pratiques et des savoirs multiples s'échangent et se partagent. Tous et toutes vivent là, de fait légitimes.

Cette paix bigarrée, que j'ai connue en été peuplée de voyageur·euses, tour-du-mondistes alternos ou touristes baigneur·euses, ami·es de passage, voisin·es des villages proches et visiteur·euses inconnu·es – dont nous étions, mes enfants et moi. Cette paix bigarrée que j'ai revécue en automne, entre la transformation des châtaignes et les fournées





de pain, la récolte du miel et la mise au sec du bois de chauffe. Cette paix bigarrée qui fut celle de nos réveillons, à dix autour du poêle dans la rudesse de l'hiver cévenol pendant que les enfants dehors se brûlaient les mains dans les flaques de glace « *Regarde, on a trouvé des miroirs !* », cette paix bigarrée nous semblait à tou·tes pérenne, hors d'atteinte, victorieuse.

Et puis dans cette paix que rien ne trouble, ni les perdant·es des parties de coinche, ni les solos de batterie, survient une descente de police ! Le Maire de Saint-Jean-du-Gard fut-il frappé dans la nuit d'un violent sursaut de mémoire : s'est-il rappelé au petit matin l'existence de La Borie ? Quelqu'un lui a-t-il montré cette zone libre intolérable que, noyé sous des flots de paperasses, il avait oubliée ?

- Quoi ? Une parcelle d'échappatoire où des humains vivent tranquilles ?
- Oui, Monsieur le Maire ! Figurez-vous qu'ils croient pouvoir se soustraire à la loi !
- À la loi ? Mais de quelle loi parlez-vous donc ?
- Celle de la propriété et du profit, voyons…
- Comment est-ce possible ?
- Ils ne paient pas de loyer, ils boivent l'eau de la source, ils récoltent des plantes…
- Scandale ! Que faire ?

Ainsi se dessine apparemment, dans les bureaux de la Mairie, l'opération « Reprise de contrôle sur La Borie » ! Monsieur le Maire se fend d'une « lettre aux Occupants » ; la rhétorique est connue : sécurité des installations, insalubrité du bâti, responsabilité en cas d'accident. Il n'oublie pas de dire qu'en tant que territoire municipal, La Borie appartient à tou·tes ses administré·es, et non à quelques seul·es olibrius. Technique un peu naïve pour tenter de faire croire aux citoyen·nes qu'il pense au bien de la collectivité et non à ses intérêts personnels. En catimini, et sans souci de cohérence, il commence à jouer les agents immobiliers et fait discrètement visiter le domaine à des acheteurs potentiels.

Les saillies municipales seront, tout au long de l'année qui suivra, sporadiques et désordonnées : il y aura la saisie d'un véhicule en panne, la tentative d'amadouer certain·es et d'en intimider d'autres, il y aura une proposition locative inacceptable, la falsification d'un courrier, une commission municipale tenue à huis clos, il y aura une enquête floue sur un individu prétendument suspect… Mais la stratégie, elle, sera toujours identique : diviser, en s'adressant de manière distincte aux soi-disant « entités » qui vivent sur le lieu, en s'obstinant à les considérer comme des entités distinctes, en exigeant d'entendre des représentant·es, des porte-paroles, des délégué·es et non l'ensemble du collectif, en travaillant à faire surgir entre les habitant·es des intérêts opposés plutôt que solidaires, en déclarant certaines présences « officielles » et d'autres non. Et à vrai dire, je crois que le plus gros du travail de résistance à La Borie cette année, aura été de vaincre ces ombres agitées de la méfiance et de continuer à vivre, fragiles chacun·es mais fort·es tou·tes ensemble, en harmonie.

Et voilà où nous en sommes :
La mairie vient d'envoyer une lettre, qui dit son refus de conclure le bail emphytéotique gratuit que les habitant·es du lieu, sommé·es de faire une proposition, ont demandé, et qui pose les termes de ce qu'il faut bien nommer un ultimatum : deux mois pour choisir entre la peste et le choléra ! Dans le rôle de la peste : un bail de trente ans, avec la somme de 270 000 euros immédiatement versés sur un compte dont seraient prélevés mensuellement 900 euros pendant 300 mois. Dans le rôle du choléra : un acte d'achat contre 400 000 euros.
Envers et contre tout, les gens de La Borie continuent à vivre, et telle est leur plus belle riposte. Illes ont planté un verger, monté une treille, installé une charpente neuve sur un des bâtis, remis à neuf la salle commune, accueilli de nouveaux habitant·es. Dans la certitude que la moindre parcelle de résistance qui s'oppose à la grande traque du contrôle et du profit, est le seul bien commun digne de ce nom, illes continuent de préserver la gratuité de la jouissance des terres, la liberté d'accès, l'autonomie face à la loi qui favorise toujours les nantis au détriment des autres.

CRI.

Pour toute demande d'infos et manifestation de soutien : soutien.laborie@laposte.net



CLASSE ET GENRE

DIDIER ERIBON

RETOUR À REIMS

« Quand je la vois aujourd'hui, le corps perclus de douleurs liées à la dureté des tâches qu'elle avait dû accomplir pendant près de quinze ans, debout devant une chaîne de montage où il lui fallait accrocher des couvercles à des bocaux de verre, avec le droit de se faire remplacer dix minutes le matin et dix minutes l'après-midi pour aller aux toilettes, je suis frappé par ce que signifie concrètement, physiquement, l'inégalité sociale. Et même ce mot d'« inégalité » m'apparaît comme un euphémisme qui déréalise ce dont il s'agit : la violence nue de l'exploitation. Un corps d'ouvrière, quand il vieillit, montre à tous les regards ce qu'est la vérité de l'existence des classes. Le rythme de travail était à peine imaginable dans cette usine, comme dans toute usine d'ailleurs : un contrôleur avait un jour chronométré une ouvrière pendant quelques minutes, et cela avait déterminé le nombre minimum de bocaux à « faire » par heure. C'était déjà extravagant, quasi inhumain. Mais comme une bonne partie de leur salaire se composait de primes dont l'obtention était liée au total quotidien, ma mère m'a indiqué qu'elle-même et ses collègues parvenaient à doubler ce qui était requis. Le soir, elle rentrait chez elle fourbue, « lessivée », comme elle disait, mais contente d'avoir gagné dans sa journée ce qui nous permettrait de vivre décemment. »

Éditions Fayard, 2009

BEVERLEY SKEGGS

DES FEMMES RESPECTABLES

CLASSE ET GENRE EN MILIEU POPULAIRE

« On est sorties à Manchester l'autre samedi, toutes les trois. C'était bien en fait, on s'est bien marrées. Mais à un moment on est allées dans le quartier bourge, et on se marrait devant les chocolats en se demandant combien on en aurait mangé si on avait pu se les payer, et il y a cette femme qui nous a lancé un regard. Si les regards pouvaient tuer. Genre, on était là, c'est tout, on faisait rien de mal, on n'était pas crades ni rien. Elle nous a juste regardées. On aurait dit que c'était chez elle et qu'on n'avait rien à faire là. Ben tu sais quoi, on est parties, on n'a plus rien dit pendant une demi-heure. T'imagines ? On s'est bien fait remettre à notre place. On aurait dû lui mettre notre poing dans la gueule. C'est des trucs comme ça qui te dégoûtent de sortir. Il vaut mieux rester chez soi. »

Éditions Agone, 2015, traduit de l'anglais (Grande-Bretagne) par Marie-Pierre Pouly, préface d'Anne-Marie Devreux

Édition originale : *Formations of Class and Gender : Becoming Respectable*, Sage, 1997

DOROTHY ALLISON

PEAU
À PROPOS DE SEXE, DE CLASSE ET DE LITTÉRATURE

« Il m'a fallu presque toute une vie pour le comprendre, pour voir de quelle façon celles et ceux d'entre nous qui sont né·e·s pauvres et différent·e·s sont conduit·e·s à se perdre ou à se trahir, mais surtout à simplement disparaître en tant que tel·le·s. […] J'ai compris alors, d'un seul coup, tout ce qui était arrivé aux cousin·e·s et à moi-même, je l'ai compris avec une toute nouvelle et déchirante perspective où il était clair que j'avais été, et à quel point, brutale avec ma famille et moi-même. J'ai mesuré à nouveau combien nous avions été rejeté·e·s et privé·e·s de tout, et que j'avais tout fait pour ne pas avoir à y penser. J'avais appris comme une enfant que ce qui ne pouvait pas être changé devait rester non-dit, et pire, que ceux qui ne peuvent pas changer leur propre vie ont toutes les raisons d'en avoir honte et de la cacher. J'avais accepté cette honte et y avais cru, mais pourquoi ? Qu'est-ce que mes cousin·e·s ou moi-même avions fait pour mériter le mépris envers nous ? Pourquoi nous avais-je cru méprisables par nature ? J'ai voulu parler à quelqu'une de toutes les choses auxquelles je pensais cette nuit-là, mais je n'ai pas pu. Parmi les femmes que je connaissais, il n'y en avait pas une qui aurait compris ce que j'avais dans la tête. Pas de femme de la classe ouvrière au sein de la communauté où je vivais. Je me suis dit que nous ne partagions aucun langage pour parler de ces vérités amères. »

Éditions Cambourakis, 2015, traduit de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Milon et Camille Olivier

Édition originale : *Skin : Talking about Sex, Class & Literature*, Firebrand Books, 1994

ÉDOUARD LOUIS

EN FINIR AVEC EDDY BELLEGUEULE

« Ma mère est une femme qui aime rire. Elle insistait lourdement sur ce point *Moi j'aime bien me marrer, je joue pas à la madame, je suis simple*.
J'ignore ce qu'elle ressentait quand elle me disait de telles choses. Je ne sais pas si elle mentait, si elle souffrait. Pourquoi sinon devait-elle le répéter si souvent, comme une justification ? Peut-être qu'elle voulait dire que, c'est évident, elle n'est pas une madame parce qu'elle ne peut pas en être une. Être une femme simple, si finalement la fierté n'est pas la première manifestation de la honte. Ce qu'elle expliquait également, de temps à autre, *Vous comprenez quand on a pour métier le devoir de laver les culs de vieux,* c'est l'expression qu'elle utilisait, *dans la vie je lave les culs de vieux, des vieux en train de mourir* (la plaisanterie, toujours la même, à ce moment du récit *Suffit d'une canicule ou d'une épidémie de grippe et je me retrouve au chômage*), les mains *dans la merde* tous les soirs pour gagner à peine de quoi remplir le réfrigérateur, *le frigo* (les regrets que ma mère ne pouvait s'empêcher d'exprimer *Cinq enfants, j'aurais dû m'arrêter avant, sept personnes à nourrir, c'est trop dur*). Les difficultés à parler correctement le français à cause d'une expérience malheureuse, humiliante, du monde scolaire *J'ai pas pu avec ton frère, et de toute façon j'aimais pas trop ça.* Elle nous disait pas toujours *J'aurais pu faire de grandes études, j'aurais pu avoir un CAP*, elle disait, cela arrivait, que l'école ne l'avait de toute façon jamais vraiment intéressée.
Il m'a fallu des années pour comprendre que son discours n'était pas incohérent ou contradictoire mais que c'était moi, avec une sorte d'arrogance de transfuge, qui essayais de lui imposer une autre cohérence, plus compatible avec mes valeurs – celles que j'avais précisément acquises en me construisant contre mes parents, contre ma famille –, qu'il n'existe d'incohérences que pour celui qui est incapable de reconstruire les logiques qui produisent les discours et les pratiques. Qu'une multitude de discours la traversaient, que ces discours parlaient à travers elle, qu'elle était constamment tiraillée entre la honte de ne pas avoir fait d'études et la fierté de tout de même, comme elle disait, *s'en être sortie et avoir fait des beaux enfants*, que ces deux discours n'existaient que l'un par rapport à l'autre.
La honte de vivre dans une maison qui semblait s'écrouler un peu plus chaque jour *C'est pas une baraque c'est une ruine.*
Bref, peut-être que ce qu'elle voulait dire c'est *Je ne peux pas être une madame, même si je le souhaitais.* »

Éditions du Seuil, 2014

BARBARA EHRENREICH, DEIRDRE ENGLISH

SORCIÈRES, SAGES-FEMMES ET INFIRMIÈRES

UNE HISTOIRE DES FEMMES SOIGNANTES

Et hop ! Un texte de 1973 édité pour la toute première fois en français… une histoirE *« avec un E majuscule [pour] l'histoire des femmes écrite par les femmes ».*
Une histoirE pour remonter le temps, traverser quatre siècles entre Europe et États-Unis, arriver dans les années 70 et glaner un bon paquet d'infos sur le passage du statut de sorcière aux métiers d'infirmière et de sage-femme.
Une histoirE qui explique la confiscation des corps, des savoirs et des pouvoirs des femmes, et plus largement des classes dominées, par la création d'un corps médical « professionnel » issu de/et entretenant le sexisme, le racisme et l'élitisme.
Ces écrits nous expliquent comment la religion, l'État, puis l'industrialisation et le capitalisme ont fait du sexisme *« un des piliers de la hiérarchie de la santé ».*
Il nous permet aussi d'ouvrir une fenêtre entre 1830 et 1840 aux États-Unis alors que le *Mouvement populaire pour la santé* réunit, entre autres, les luttes ouvrières, féministes et anti-racistes, avec une certaine efficacité – évidemment passée sous silence outre-atlantique. Les périodes de convergences des luttes y sont donc soulignées, mais aussi celles des divisions, des contradictions.

En 1973, les auteures introduisent ce récit en affirmant que *« connaître notre histoire, c'est commencer à entrevoir le moyen de reprendre la lutte »,* puis bouclent leur conclusion par ces mots :
« Le sexisme de la société dans son ensemble garantit que les femmes qui forment la majorité de la force de travail dans le domaine de la santé soient de « bonnes » travailleuses, dociles et passives. Éliminez le sexisme et vous éliminez un des piliers de la hiérarchie de la santé. Pratiquement, cela signifie pour nous que dans le système de santé, il est impossible de séparer l'organisation de la lutte des travailleurs et travailleuses de l'organisation de la lutte féministe. S'adresser aux travailleuses de la santé en tant que travailleuses revient à s'adresser à elles en tant que femmes. »

BENOÎTE

TROIS EXTRAITS CHOISIS

« Les chasses aux sorcières historiques sont concomitantes avec la privatisation des terres communes et, par là-même, avec l'introduction de la rémunération du travail paysan. À la sortie du Moyen-Âge, le serf ne travaille plus gratuitement pour un seigneur en échange d'un lopin de terre cultivable par sa famille ; désormais, le paysan travaille contre rémunération et sa femme, démunie d'accès à la terre, intègre l'espace domestique. Exclue de toute activité domestique dite « professionnelle », elle est rendue dépendante des gains de son mari et son labeur, même s'il contribue à la production de capital, est désormais dévalorisé.
Nommer sorcière celle qui revendique l'accès aux ressources naturelles, celle dont la survie ne dépend pas d'un mari, d'un père ou d'un frère, celle qui ne se reproduit pas, celle qui soigne, celle qui sait ce que les autres ne savent pas ou encore celle qui s'instruit, pense, vit et agit autrement, c'est vouloir activement éliminer les différences, tout signe d'insoumission et tout potentiel de révolte. C'est protéger, coûte que coûte, les relations patriarcales brutalement établies lors du passage du féodalisme au capitalisme. »



« En 1830, 13 États avaient voté des lois pour réglementer l'exercice de la médecine, qui mettaient hors la loi les pratiques « irrégulières » et instituaient les « réguliers » comme seuls soignants légaux. Ce fut une mesure prématurée. Il n'y avait aucun soutient populaire à l'idée d'une professionnalisation de la médecine, et encore moins au groupe particulier de soignants qui s'en réclamait. Et il n'y avait aucun moyen d'appliquer les nouvelles lois. La loi ne pouvait suffire à stopper la pratique des soignant·es qui avaient la confiance des gens du peuple. Pire encore – pour les « réguliers » –, cette première tentative de s'approprier le monopole de la médecine inspira une indignation massive et radicale sous la forme d'un Mouvement populaire pour la santé *qui faillit pulvériser une fois pour toutes l'élitisme médical aux États-Unis.*
[…] Dans les histoires conventionnelles de la médecine, le Mouvement populaire pour la santé *des années 1830-1840 est en général rapidement écarté comme étant le sommet de la vague du charlatanisme et du sectarisme médical. En réalité ce fut le front médical d'un soulèvement social généralisé attisé par le mouvement féministe et le mouvement ouvrier. Les femmes étaient la colonne vertébrale du* Mouvement populaire pour la santé. *On vit fleurir partout des Sociétés de physiologie de dames, l'équivalent de nos cours « Connaissez votre corps », qui enseignaient à des auditoires captivés des notions simples d'anatomie et d'hygiène personnelle. »*

« Celles qui inventèrent le métier d'infirmière le voyaient comme une vocation naturelle pour les femmes, juste après la maternité. […] Si les femmes étaient des infirmières d'instinct, elles n'étaient pas, du point de vue de Nightingale, des docteurs d'instinct. Elle écrivit, à propos des rares femmes médecins de son temps : « elles ont uniquement tenté d'être des hommes, et elles n'ont réussi qu'à être des hommes de troisième catégorie. » De fait, alors que le nombre d'élèves infirmières augmentait à la fin du 19ᵉ siècle, le nombre d'étudiantes en médecine commença à décliner. La femme avait trouvé sa place dans le système de santé »

BONUS SORCIÈRE !

Deux références, parmi tant d'autres, sur lesquelles se pencher, si ce n'est pas déjà fait :

Rina Nissim, *Manuel de gynécologie naturopathique à l'usage des femmes*, Éditions Mamamélis, 1984

Sorcières, mes sœurs, film de Camille Ducellier, 2010

… parce que *« se revendiquer sorcière, c'est retourner la menace contre celui qui la formule ; c'est se saisir de son pouvoir et de son savoir ; c'est récupérer son histoire, l'augmenter, la réinventer et la fantasmer si nécessaire, pour mieux se situer, se construire et imaginer. »*

AÏSA

INNAMO

DESSEIN DE ROUILLE

« De la suie sur les mains, Innamo repoussa les morceaux de bois brûlé vers le feu. En enlevant son débardeur, elle dévoila son torse sous le crépitement des flammes. Des muscles s'y entrelaçaient, sculptés par la nervosité qui l'accompagnait contre son ombre. Son regard fiévreux se posa sur le bleu qui marquait son aine. Les tendons de ses mâchoires se raidirent sous la pression inconsciente de ses dents. »

Innamo, c'est l'histoire d'une meuf, d'une gouine, d'une dealeuse, d'une sculptrice sur marbre qui vit à Paris. Un jour, alors qu'elle discute business avec un groupe de mecs, elle assiste au viol d'une femme travailleuse du sexe. Frappée par cet événement, elle décide de mener l'enquête : qui est cette femme, qui sont ces mecs ?
Ce livre est une sorte de *thriller* qui nous balade de Paris jusqu'en Italie, en passant par la Russie. Pour résoudre son intrigue, l'héroïne nous amène à la rencontre de nombreux personnages et de différents univers : celui de la mafia, d'un réseau de prostitution, de la rue, de la bourgeoisie… *Innamo* nous prend par les tripes, nous tient en haleine. Il fait partie de ces romans qu'on n'arrive pas à lâcher, auquel on pense tous les jours, qui nous tient éveillé·e jusqu'à ce que nos paupières trop lourdes nous obligent à dormir. Quelques personnages incarnent des stéréotypes dont on aurait pu se passer. Cependant, il est trop rare de lire des livres avec un personnage de meuf, de gouine aussi puissant : le personnage d'Innamo nous donne de la force par sa classe incarnée mais aussi paradoxalement par ses nombreuses faiblesses.

Éditions Les Amazones, 2015

PETIT CANARD



CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

AMERICANAH

Dans *Americanah*, Ifemelu quitte le Nigéria pour passer une partie de sa vie aux USA, où elle démarre une carrière de blogueuse...

« Poste à pourvoir en Amérique – Arbitre national de " Qui est raciste "

En Amérique, le racisme existe mais les racistes ont disparu. Les racistes appartiennent au passé. Les racistes sont de méchants Blancs aux lèvres minces dans les films qui traitent de l'époque des droits civiques. Le problème est là : les manifestations de racisme ont changé mais pas le langage. Par exemple : si vous n'avez pas lynché quelqu'un, on ne peut pas vous qualifier de raciste. Si vous n'êtes pas un monstre assoiffé de sang, on ne peut pas vous qualifier de raciste. Quelqu'un devrait être chargé de dire que les racistes ne sont pas des monstres. Ce sont des gens qui ont une famille aimante, des gens ordinaires qui payent leurs impôts. Quelqu'un devrait avoir pour mission de décider qui est raciste et qui ne l'est pas. À moins que le moment soit venu d'éliminer le mot « raciste ». De trouver quelque chose de nouveau. « Syndrome de trouble racial. » Et on pourrait avoir plusieurs catégories pour ceux qui en sont affectés : bénin, moyen et grave.

[...]

En descendant de l'avion à Lagos, j'ai eu l'impression d'avoir cessé d'être noire. »

Éditions Gallimard, 2014, traduit de l'anglais (Nigéria) par Anne Damour

SUR LE NET

À MON GESTE DÉFENDANT

Essais de théorisation alternative sur le handicap physique
Le handicap trompe l'œil des logiques de domination qui ne voit en l'être handicapé que son handicap et réduit son existence entière à l'immobilité, à la passivité, à la faiblesse. Un corps sans pouvoir, sans puissance. [...]
Je conçois donc ce blog comme un acte d'empowerment.
Ma capacité d'agir est dans mes phrases et dans mon corps. J'affirme haut et fort ma puissance d'être qui pense, qui danse, quand on me voudrait comme un triste lambeau de peau inapte à tout.
amongestedefendant.wordpress.com

NERGA CAPIOR

C'est un roman. Il s'intitule Nerga Capior. Sort, toutes les semaines ou presque, un nouvel épisode.
Ce roman est un essai politique de création artistique, de création de nouvelles images ; une mise en pratique ou une traduction formelle de l'idée théorique de « réinvention de soi et de son corps ». Cela s'est avéré une entreprise de resignification du corps handicapé.
« C'est un spectacle qui va se jouer devant vous. Un spectacle qui dessinera des corps, esquissera des visages, travestira des chairs. Ce sera un spectacle que vous ne comprendrez peut-être pas, tant il vous paraîtra étrange. Il y aura des peaux en pierre ; et des pierres qui se briseront. Il y aura des chairs qui sont dans l'urgence d'exister ; et des existences qui auront à se conquérir. Il y aura des visages que des miroirs éclaireront ; et des éclats qui feront mal. Il y aura des épidermes qui brilleront au cœur de la nuit ; et des nuits plus puissantes que des jours. »
nergacapior.wordpress.com

PROJET ICARUS

Créer des réseaux de soutien en santé mentale radicale dans un monde devenu fou.
The Icarus Project *est un réseau international d'entraide en santé mentale radicale.*
Il est fait par et pour des personnes aux prises avec des états et des vécus communément étiquetés de « maladies mentales ».
icarus.poivron.org

ASSIÉGÉES

Derrière AssiégéEs des femmes et (quelques) hommes racisé·es en résistance qui se positionnent pour l'articulation : anti-raciste ET anti-sexiste ET anti-homophobe ET anti-transphobe ET anti-capitaliste ET anti-islamophobe ET anti-politique de respectabilité. Afro-féminisme, black-féminisme, féminisme islamique, décolonial, luttes des travailleuses du sexe, autant de démarches qui pensent l'articulation race, genre et classe. Une position indispensable tant le féminisme blanc est éloigné des impératifs des femmes racisé·es. [...] Il ne s'agira pas de combattre uniquement le racisme du plafond de verre alors que nous sommes nombreu·ses au niveau du plancher collant. Nous ne le savons que trop bien : nulle libération n'est possible en perpétuant un système oppressif. Toutes nos vies ont de l'importance car dans cette lutte pour l'émancipation de tou·tes les racisé·es : ON EST ENSEMBLE.
www.assiégé-e-s.com

CHRONIQUES D'UN NÈGRE INVERTI

Je suis Noir et je suis Trans. Pour cette société, je "change de sexe" (female to male)*, mais pour moi, je sors du sexe* (female to myself)*. Ici, je fais le choix de focaliser (avec humour bien souvent) mes réflexions sur les questions de sexe, genre et sexualité, articulées à d'autres rapports de pouvoir (classe, âge, race, santé, etc.). Je me fonderai sur des expériences de la vie quotidienne, des lectures, des films, des séries, de la musique.* Enjoy!
noir-et-trans.over-blog.com

MWASI

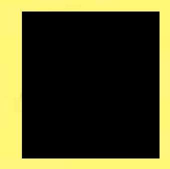
Créer un espace d'éducation, d'échange d'expériences et d'idées sur des sujets Afroféministes, mener des actions pour enrayer les discriminations raciales, sexistes, classistes, validistes, ainsi que celles qui concernent les « minorités » sexuelles et de genre.
www.mwasicollectif.com

ÉTAT D'EXCEPTION

Lancé en mars 2012, État d'Exception est un espace autonome de production et d'expression, sur les problématiques liées à la race, au genre, aux quartiers et aux questions coloniales.
www.etatdexception.net

COMMENT S'EN SORTIR

CSS est une revue d'études féministes, queer et postcoloniales, héritière des pensées critiques, qui pose à nouveau la question de Sarah Kofman : « Comment s'en sortir ? »
www.commentsensortir.org
CSS#1. Féminismes noirs. « Les murs renversés deviennent des ponts », version papier de la revue publiée par la maison d'édition iXe.
www.editions-ixe.fr



Au fait, qu'est-ce qui est jaune et noir et qui fait *bzzzzzz* ? *



APPEL À TRADUCTIONS

timult pourrait être disponible plus largement, lue sur d'autres planètes, relai d'autres écrits... N'hésitez pas à traduire des articles de timult (et envoyez-nous un petit mot pour le mentionner et les publier sur notre site web).

Vous pouvez aussi nous contacter sans projet de traduction précis, pour qu'on réfléchisse ensemble à un texte à traduire et aux possibilités de publication.

Enfin, proposez-nous des écrits dans d'autres langues, pour que nous cherchions traduction ensemble, afin de les publier dans timult.





Merci à l'Échappée pour son soutien dans la campagne "*Pour une presse d'éducation populaire et d'affirmation féministe***" et à toutes les personnes qui y ont participé !**



LES JEUX DE LA VIE QUOTIDIENNE

J'aime bien les jeux et je trouve que je ne joue pas assez souvent. Mais en fait, mine de rien, dans la vie, je fais plein de petits jeux, que je ne me souviens pas avoir inventés ni appris, qui ont poussé tout seuls et que je fais parfois sans même m'en rendre compte... J'en ai repéré quelques uns que voici :

Y'a le jeu *de choisir mentalement une couleur, puis observer son environnement : le regard devient sélectif et on voit tout ce qui est de cette couleur, et ça fait des correspondances entre la tranche bleue du livre sur l'étagère et le briquet bleu posé sur la table et le pull bleu qui traîne par terre et le liseré bleu du tapis et le bout de scotch bleu qui tient un carton et tiens ! une bobine de fil bleu sous le canapé et le pied de la lampe bleu, j'avais jamais vu que ce pied était bleu...*

Y'a le jeu *de regarder quelqu'un·e en s'imaginant que c'est soi-même. Au début, c'est plus facile avec une personne de dos et qui a grosso-modo la même morphologie, les mêmes cheveux, le même style... Peu à peu, on s'éloigne, on essaie avec une personne aux cheveux courts alors qu'on les a longs (après tout, on pourrait les couper), d'une autre couleur (après tout, on pourrait les teindre), d'une autre morphologie (on pourrait grossir ou maigrir), plus grande ou plus petite (après tout, ben, on aurait pu être autrement)... La sensation qu'on a quand on y arrive, c'est génial : on s'observe vivre soi-même, c'est très intéressant.*

Y'a le jeu *du « je suis un maître de l'énergie universelle cosmique » : deviner qui va parler dans un groupe où chacun·e prend la parole de façon aléatoire, faire taire un chien qui aboie sur mon passage en l'incluant dans mon super Qi... Quand ça marche ça me donne une assurance de ouf, et quand ça ne marche pas, j'oublie de suite: c'est tout bénef!*

Y'a le jeu *de penser à une personne que j'aime bien et d'imaginer quelle va être sa vie dans le futur, dans tous les détails. Ça marche que si la personne est dans une sorte de moment ouvert dans sa vie et si je connais un peu des trucs sur elle. C'est un jeu super parce qu'il me donne l'impression de faire mieux connaissance avec les gens, de découvrir des trucs essentiels sur elleux !*

Le jeu *de se branler en s'imaginant être quelqu'un·e de complètement différent : ce n'est pas seulement l'autre qui est fantasmé·e, mais aussi soi-même. Et du coup je peux faire l'amour à un homme en étant un homme, par exemple. Bon, je n'ai pas souvent joué à ce jeu en vrai, mais quand je l'ai fait, c'était chouette.*

...

Si vous aussi, vous avez des jeux du quotidien, juste dans votre tête ou à plusieurs,

ENVOYEZ-LES !



DIFFUSION

Nous vous encourageons vivement, lectrices ou lecteurs enthousiastes, à vous joindre à notre travail de fourmi en devenant « point de diffusion », et en distribuant le journal autour de chez vous. Si vous habitez loin de tout et que vous voulez quand-même nous lire, contactez-nous.

Vous pouvez envoyer vos chèques (à l'ordre de TIMULT), vos réclamations et lettres d'amour à : **TIMULT**
15, rue Jacquet
38100 Grenoble
Pour devenir point de diffusion ou demander un ou plusieurs exemplaires, écrivez par papier ou par mail **timult@riseup.net**

Les premiers numéros de timult sont épuisés.... retrouvez-les sur : timult.poivron.org



TEXTES

Tahereh, avec Anouck et Noémi de ozoh naayé

mim et fanny

Rokhaya Diallo

Juliane Karakayalı, Vassilis S. Tsianos, Serhat Karakayalı et Aida Ibrahim.

Artur Dugalski, Eleonora Roldán Mendívil et Malik Hamsa.

Sharon Dodua Otoo, Joshua Kwesi Aikins avec Jan Ole Arps et Romin Khan.

les traductrices

T.

cb. avec gloutonne mollo

hélène

simone, brouss et vitamine yolo ono avec prinzi

Cri

Benoîte

petit canard

naga

IMAGES

Vidal & Groth
marion j
loulou
loupot
maf
catseyes
Anna Burlet
Alice Sillon
coco cardinal
charlotte hg

MISE EN PAGE

loulou et prinziprinz

ET AUSSI

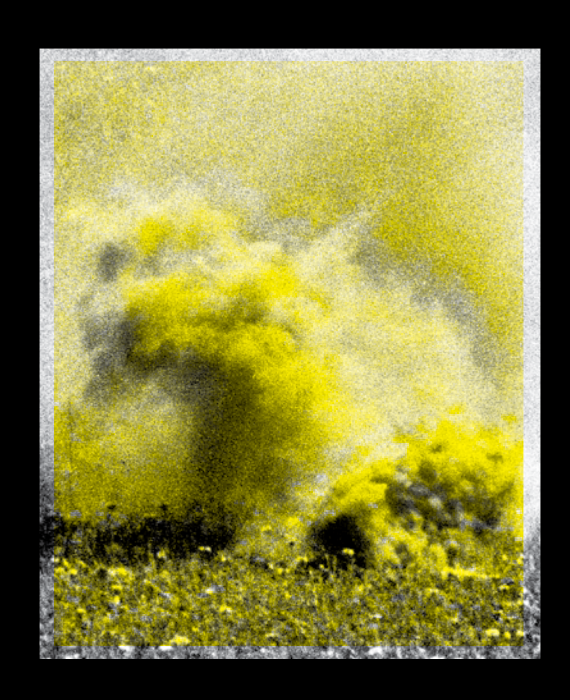
le rb comme toujours
talkiwalki
remuski
ilea
aïlolit
le cornetto des lentillières
la piste vers le châtel
le scanner de a. qui n'a jamais marché
et thérèse

**** Cherchez l'erreur :***

a) une mouche avec une dent en or
b) un moustique avec une décolo
c) un poussin dans un *blackbloc* qui a mis son portable en mode vibreur
d) toutes ces montagnes de douleurs...
e) une salamandre avec un vibromasseur
f) un marsupilami qui écoute beyoncé
g) un timult dans un four micro-ondes



Prochain numéro



Le prochain numéro de TIMULT est prévu pour mars 2017. Envoyez-nous vos réponses vénères, vos questions cinglantes, vos analyses subtiles et vos textes timultueux à timult@riseup.net.

TIMULT

RÉCITS, ANALYSES & CRITIQUES

mars 2016 – neuvième numéro